

مجلة  
كلية الآداب

جامعة فاروق الأول



المجلد الثالث

١٩٤٦

تطلب هذه المجلة من مكتبة جامعة  
فاروق الاول بمحرم بك  
بالاسكندرية

مجلة  
كلية الآداب

جامعة فاروق الأول



المجلد الثالث

١٩٤٦

تطلب هذه المجلة من مكتبة جامعة  
فاروق الاول بحرم بك  
بالاسكندرية

الاسكندرية  
مطبعة التجارة

## نقد لبعض التراجم والشروح العربية

لكتاب أرسطو في صنعة الشعر (بويطيقا)

بدأ العرب منذ أوائل العصر العباسي يتصلون بالتراث اليوناني عن طريق الترجمة ، وكان السريان أداة تلك الحركة في الغالب ، وظل النقلة يوالون النقل حتى حوالى منتصف القرن الرابع الهجري . (١)

وقد كان من بين هؤلاء النقلة « أبو بشر متى بن يونس القنائي » المتوفي حوالى سنة ٣٢٨ هـ . (٢) وهو نصراني انتهت اليه رئاسة المنطقيين في عصره ، وقرأ عليه المنطق أبو نصر الفارابي . نقل متى كثيراً من كتب أرسطو من السريانية الى العربية ، من بينها كتاب الشعر ، بقول « ابن النديم » في معرض الكلام على كتب أرسطو : ( الكلام على أبو طيقا — ومعناه الشعر — نقله أبو بشر متى من السرياني الى العربي ، ونقله « يحيى بن عدي » وقيل إن فيه كلاماً لثامسطيوس ، ويقال إنه منحول اليه ، وللكندي مختصر في هذا الكتاب . ) (٣) ثم جاء الفيلسوف « ابن سينا » ( ٣٧٠ أو ٣٧٥ الى ٤٢٨ هـ ) فوضع فيما وضع موسوعته الكبيرة « الشفاء » في الفلسفة ، ولخص في

(١) راجع الصفحات من ٦ الى ٢٣ من كتاب « تاريخ الفلسفة في الاسلام » تأليف دي بور « ترجمة » أبو ريدة « لجنة التأليف والترجمة والنشر . ط . ١٩٣٨ .  
(٢) « مستنلانا » رجال حركة الترجمة عن الثقافة اليونانية في العصر العباسي تقسماً زمانياً الى طبقات ثلاث ، ويضع متى في الطبقة الثالثة ، ويقول ان تاريخ وفاته مجهول ، الا أنه يذكر عنه أنه كان ببغداد بين سنة ٣٢٠ و ٣٣٠ هـ ( راجع مخطوط محاضراته في الجامعة المصرية سنة ١٩١٠ - ١٩١١ ، في تاريخ المذاهب الفلسفية . ولا سيما من ص ٢١٦ الى ص ٣٤٩ ) .

(٣) « الفهرست » لابن النديم ط . مصر . سنة ١٣٤٨ هـ ص ٢٤٩ - ٣٥٠ ثم



القرن التاسع من الجملة الاولى منها ما وجد في أيامه من كتاب الشعر للمعلم الأول .  
وفي القرن السادس الهجري وجه الفيلسوف ابن رشد ( ٥٢٠ الى ٥٩٥ هـ )  
هم الى مذهب أرسطو دراسة وموازنة وشرحا ، ولخص فيما لخص من مذهبه  
« ما في كتاب أرسطوطاليس في الشعر من القوانين الكلية المشتركة لجميع  
الأمم أو للأكثر » .

هذه الكتب الثلاثة هي أهم ما بين أيدينا من التراجم والشروح العربية  
القديمة لكتاب الشعر لأرسطو . (١)

وقد قمنا بترجمة حديثة (٢) لذلك الكتاب ، معتمدين فيها على التراجم  
الأوربية المحققة ، مستعينين بشروح الباحثين الأوربيين وتعليقاتهم ، وبالرجوع  
إلى تاريخ الأدب اليوناني وأهم آثاره .

وسأحاول هنا في ضوء ترجمتنا الحديثة — أن أقدم التراجم والشروح  
العربية القديمة التي سبقت الإشارة إليها ، وأبين قربها أو بعدها من الفهم الصحيح  
لنظرية أرسطو في الشعر ، ثم أبين ما في حكم الباحثين الأوربيين على هذه الجهود  
العربية من إنصاف أو تعسف .

يطلق الأوربيون على ترجمة متى بن يونس لكتاب الشعر اسم « النص »

( ١ ) اثنان منها مخطوطان : « ترجمة كتاب الشعر » ( متى بن يونس ) مكتبة جامعة  
فؤاد الأول رقم ٢٣٠٥٢ ، وكتاب « الشفاء » لابن سينا مكتبة جامعة فؤاد الأول  
رقم ٢٦٠٥٣ . والثالث مطبوع وهو : « تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الشعر »  
تأليف القاضي أبي الوليد بن رشد — طبع وتصحيح فوستو لازينيو  
( Fausto Lasinio ) بمدينة فيرنسة سنة ١٨٧٢ م .

( ٥ ) الترجمة الحديثة تحت الطبع قام بها كاتب هذا البحث والزميل عاطف سلام  
لبناس جامعة فاروق الأول سنة ١٩٤٥ وعضو البعثة الفهمية الآن في باريس .

العربي The Arabic Version (A.V). ويمكن أن يلخص موقفهم منه فيما كتبه الباحثان «بايووتر» و «بقشر».   
 فأما «بايووتر» فقد ذكر أن هذا النص كان معروفا منذ زمن طويل للمستشرقين الفرنسيين ، ولكن فضل مواجهة صعابه وتعميم الاطلاع عليه كان من نصيب المستشرق الانجليزي «مرجليوث» في أواخر القرن التاسع عشر (١) وهذا النص لم يترجم من الاغريقية مباشرة ولكن من ترجمة سريانية (مفقودة الآن) عن الاغريقية ، فهو إذن صورة شرقية من أخرى مثلها للأصل الاغريقي . ولن ينتظر منه في مثل هذه الحال أن يلتزم من الدقة الحرفية ما التزمته التراجم اللاتينية للكتابات الاغريقية في العصور الوسطى .

وأهم ما يلاحظه النقاد الغربيون على هذا النص ميله الى زيادة الشرح بدكر أكثر من كلمة عربية في مقابل اللفظ الاغريقي الواحد : فمن ذلك الكلمة الاغريقية Hypocritai ( أى الممثلون ) تقابل في النص العربي بكلمتي المنافقين والمرائين ( Hypocrites And Dissemblers ، والكلمة Choros ( أى

(١) لم نعتز في مصر على نسخة من المجموعة التي نشرها مرجليوث في لندن سنة ١٨٨٧

( Analecta Orientalia Ad Poeticam Aristoteleam )

وقد رجوت زميلي الأستاذ محمد حسن الزيات — في اكسفورد — أن يبحث عن نسخة في إنجلترا فلم يجد الا واحدة في معهد « جريفث » هي نسخة مرجليوث نفسه وعليها تعليقاته بخطه . وكتب الى الزميل يخبرني أنها تشمل قسمين : الأول نصوص عربية وسريانية . والثاني مختارات مترجمة الى اللاتينية . وفي القسم الأول كتاب أرسططاليس في الشعرا نقل أبي بشر متى بن يونس القنائي من السرياني الى العربي في ٧٦ صحيفة ، ثم صحيفتان ونصف بالسريانية في تعريف التراجميدا ، ثم الفن التاسع من الجلة الأولى من كتاب الشقا لابن سينا في ٢٣ صفحة ، ثم قطعة صغيرة من شرح كتاب عيون الحكمة لابن سينا تأليف الفخر الرازي ، ثم صفحات أخرى بالسريانية .

ثم عبر الزميل عاطف سلام على نسخة أخرى من هذه المجموعة في مكتبة معهد اللغات الشرقية بباريس تحت رقم ( CC. VI. 86 ) . وأرسل الى خلاصة محتوياتها . وسنحاول الانتفاع بما فيها في ترجمتنا الحديثة التي سننشرها .



الجوقة ( تقابل بكلمتي « الصفوف والدستند » . وأحياناً تكون هناك ثلاثة تفسيرات للكلمة الواحدة . وفي رأى « بايووتر » أن مثل هذه الزيادات يمكن رجوعها الى الترجمة السريانية من الاغريقي ، فالمعروف أن ذلك شائع في تلك التراجم .

وفي تقدير قيمة النقص من الوجهة العلمية يقول بايووتر : « وإذا استعملنا النص العربي فهناك حقيقتان يجب أن نذكرهما دائماً : الأولى أن النص الموجود كما هو في المخطوطة الوحيدة التي تحتفظ به مشوه بالتحريفات الكثيرة ، والثانية أنه ليس بعيد على المترجم العربي أن يسيء فهم الأصل السرياني الذي ليس موجوداً أمامنا الآن ، والذي لا يلزم أن نفترض براءته من الأغلاط . ومن الممكن أن يجيئه الغلط من أن المترجم السرياني لم يحسن قراءة النص اليوناني ، أو لم يحسن فهمه . وهذا الظن يؤيده الاطلاع على قطعة باقية من النص السرياني . . . والنتيجة أنه حتى لو كان النص السرياني موجوداً كله لوجب أن نخضع قراءته للشحيق الدقيق » .

وخلاصة فائدة النص العربي - في رأى هذا الباحث - أن بعض قراءاته يبدو مؤيداً لعدد محدود من القراءات التي اقترحها من قبل باحثو عصر الاحياء والباحثون المحدثون . على أن عدداً كبيراً من الفقرات التي يبدو النص الاغريقي فيها معقولا ومرضيا لا نجد لترجمة النص العربي أى صلة مفهومة بها ، فالأولى - اذاً - إهمال الكثير من هذه باعتبارها لامثلة نصاً إغريقياً آخر . ولكن من أوهام واحد أو آخر من الشرقيين ! « فالنص العربي يشير الى عدد معين من التصحيحات الصغيرة العرضية أو يؤيدها ، هذه هي كل قيمته ، وما وراء ذلك فشهادته غير كافية . . . والنور الجديد الذي يمكن أن نحصل عليه من هذا المصدر الشرقي ليس في الغالب إلا مجرد ضوء خادع ، ومن واجبنا أن

نستعمل منتهى الحذر قبل أن نسمح لأنفسنا بأن نسير على هديه حين يختلف هذا النص للدرجة خطيرة عن النص الذي حققه العارفون باليونانية <sup>(١)</sup> وأما « بقر » فإنه يقول في التعريف بهذا النص ( Arabs ) : « أنه النص العربي لكتاب الشعر ( Paris 882 A ) من حوالى منتصف القرن العاشر الميلادى ، وهو نص مستقل عن مخطوطاتنا الأوربية الموجودة ، وليس مأخوذاً مباشرة من الاغريقية ، ولكن ترجمة عن نص سرياني من كتاب الشعر ( مفقود الآن ) لمؤلف غير معروف . ويعتمد « بقر » على المجموعة التى نشرها مرجليوث عن هذا النص فى أكثر من موضع فى تصحيحاته ، وفى ترجيح بعض القراءات على الأخرى ، ثم يقول : « أن القيمة الحقيقية ( للنص العربى ) فى قد النص ( الأصيل ) لا استطاع القطع بها بعد ، ولكن من الواضح أن كثيراً من فقراته تعود بنا الى نص أصلى إغريقى أسبق من أى واحدة من مخطوطاتنا الموجودة » . . . ويقول : « وهناك نتيجة أخرى على جانب عظيم من الأهمية قد تم إثباتها : فى حوالى خمسين مثلاً يشير فيها النص العربى الى أصل إغريقى يختلف من نص المخطوطة الأوربية القديمة ( A C ) نجد النص العربى يؤيد قراءة مخطوطة أو أخرى من الـ Apographa ( المخطوطات الأوربية غير مخطوطة A C ) أو الفروض التى عملت فى عهد الرينسانس أو فى الأيام الحديثة . . . وفى معظم هذه الأمثلة تتمتع القراءة التى يشهد لها النص العربى بموافقتنا التى لا يلابسها شك ، وإذن لم يعد من الممكن أن تنفرد مخطوطة القرن الخامس عشر ( A C ) بالسلطات الممتازة التى ادعاها لها " Vahlen " . <sup>(٢)</sup>

( ١ ) راجع المقدمة النقدية التى كتبها Ingram Bywater لكتابه

" Aristotle On The Art Of Poetry " Oxford 1909.

( ٢ ) راجع المقدمة التى كتبها S. H. Butcher لكتابه

" Aristotle's Theory Of Poetry And Fine Arts "

4 th ed. London 1932.



أما في مصر فقد وصل إلينا هذا النص في صورة شمسية لمخطوطة القديمة أولها : « بسم الله الرحمن الرحيم . كتاب أرسطو طاليس في الشعر نقله أبو بشر متى بن يونس العبادي من السرياني إلى العربي . قال أرسطو طاليس : إنا متكلمون الآن في صناعة الشعر ، ونخبرون أي قوة لكل واحد واحد منها ، وعلى أي سبيل ينبغي أن تقوم الأسماء والأشعار . . . الخ » .

وبمقارنة هذا النص بما بين أيدينا من النصوص الأوربية الحديثة المحققة يبدو أنه يتمشى وكتاب الشعر المعروف لأرسطو ، ويتبع ترتيبه في موضوعاته وفصوله ، إلا أن في كثير من صفحاته كلمات غامضة في الكتابة أو الهجاء ، وفيها أسماء أعلام وفنون يونانية محرفة لا يمكن التأكد منها في كثير من الأحيان إلا بالرجوع إلى الأصل اليوناني . والقارىء لهذه الترجمة وحدها - دون الاستعانة بتراجم أخرى - لا يمكن أن يكون فكرة واضحة عن نظرية أرسطو في الشعر عامة - وفي التراجيديات خاصة . ويغلب على الظن أن هذه الترجمة (١) كانت واحداً من العوامل التي عاقت الفكر العربي عن العناية بالشعر اليوناني . وقد يكون مرجع ذلك إلى شيئين رئيسيين :

الأول : عدم تمكن المترجم من فهم نظرية أرسطو في التراجيديات والكوميديات وكل ما هو خاص بالمرسح اليوناني ، فهو من أول الأمر يتحاشى الكلمتين اليونانيتين : تراجيديا وكوميديا ، فيضع بدلها على أطراف كلمتي مديح وهجاء . والواقع أن منهجه في ترجمة هذه المصطلحات مضطرب غير سائر على

( ١ ) يقرر « طه حسين » أن كتاب الشعر الذي ترجمه متى بن يونس في القرن الرابع « لم يفهمه أحد على الإطلاق » ( راجع « تمهيد في البياض العربي من الجاحظ إلى عبد القاهر » - بحث بالفرنسية وضعه طه حسين وترجمه عبد الحميد العبادي مقدمة لكتاب نقد النثر لقدماء طبع لجنة التأليف سنة ١٩٤٠ م )



وتيرة واحدة ، فيينا تراه يحتفظ بكثير من المصطلحات الشعرية والفنية اذ يذكر  
ديرمبو الشعرى وأوليطيق ودراماطا وإفي وإيسطوريا واسطقس وأنافسطس  
وطروخاص ، إذا هو يعرب فيستعمل « الأوزان السدسية » في مقابل  
Hexameter . ويسمى التمثيل على المسرح « جهاداً » والممثلين « مفاقيين  
ومرائين » والديمقراطية « ولاية الجماعة والتدير » . على أن كثيراً من محاولاته  
في ترجمة المصطلحات قريبة من التوفيق ، فكلمة Imitation عنده « تشبيه  
ومحاكاة » و The art of poetry « صناعة الشعر » و Archon « الوالى  
على أثينية » ، و fable or plot « خرافة الحديث أو القصص » ،  
و discovery « الاستدلال » . الخ .

ويخامرنا الشك في معرفته باليونانية حين نراه يضطر الى الاقتضاب أو  
الغموض في الفقرات التى تحاول رد كل كلمة الى أصلها ، وتبرير وجهة نظر  
بالرجوع الى الاشتقاق اللغوى . ومن أظهر الأمثلة على هذا ترجمته ذلك  
الجزء من الفصل الثالث (١) الذى يناقش فيه أرسطو دعوى كل من الدورين  
والميفارين الفضل في نشأة التراخيديا والكوميديا . يقول متى في ترجمته :

« ومن هاهنا قال قوم إن هذه تلقب أيضا دراماطا من قبل أنهم يشبهون  
بالذين يعملون ولذلك صار أصل أدريانس هم متمسكون بالمديح والهجا أما بالهجا  
نحسب ماظن فهذه التى هاهنا كما أنه ما كان قباهم ولاية الجماعة والتدير والتى  
كان الذين من سيقليا يقولون انها موجود كما كان يفعل افبخارمس الشاعر  
وهو الذى كانت أقدم كثيراً من كيونيدس وماغنس من حيث كان أعطيا  
الرسوم عند ما كان يستعملان الاقرار من أسما المديح التى في فالوفونوس وذلك

( ٢ ) من المحتمل أن تكون الترجمة الاولى من الاشرقية الى السوربانية مشولة عن  
بعض مايجده في ترجمة متى من الغموض أو عدم الدقة .

( أن ) أنه إما ذاك لقب القرى قوماً وأما ديموس فلقب أهل أثينية المهجورين من قبل أنهم كانوا ممتننين مستعطف بهم من أهل القرى . «  
 فإذا ما رجعنا إلى التراجم الأوربية للنص الأصلي جاءت ترجمتنا العربية الحديثة لهذا الجزء كما يلي :

« ويذهب بعضهم إلى أن هذا هو السر في أن بعض الروايات تسمى « درامات » ، ذلك لأن الأشخاص في هذه الروايات يقومون بالقصة عملياً . ومن هنا ادعى « الدورون » أنهم هم الذين كنفوا التراجيديا والكوميديا ، وادعى « الميغاريون » الكوميديا لأنفسهم ، فيغارو اليونان يقولون إنها نشأت عند ما صارت « ميغارا » ديمقراطية ، ويدعيها ميغارو صقلية بحجة أن الشاعر « إبيخارموس » ( Epicharmus ) من بلادهم ، وهو متعلم عن « خيونيدس » ( Chionedes ) و « ماغنس » ( Magnes ) زمن طويل . وحتى التراجيديا ادعاه كذلك بعض « دوري البلوبونيز » وتأييداً لهذه الدعوى يشيرون إلى كلمتي كوميديا ودراما : فيقولون إن الكلمة التي تدل على القرى النائية في لغتهم هي كوماي Comae ( في حين يسميها الأثينيون ديمس Demes ) يريدون بهذا أن يزعموا أن الكوميديين لم يشتقوا الاسم من حفلاتهم كومو comoe ولكن من تجوالهم من قرية إلى أخرى بعداً عن المدينة التي لا يحظون فيها بكثير من التقدير . ويقولون أيضاً إن الكلمة التي تدل على العمل عندهم هي « دران » dran في حين يستعمل الأثينيون « براتين » praitin . «

والشيء الثاني الذي يرجع إليه نقص ترجمة متي رداة أسلوبها العربي وعجمته ، فكثيراً ما نجد الجملة العربية فيها ملتوية البناء مختلطة الضمائر عامية الصياغة ، والمثل التالي يكفي للتدليل على هذه الظاهرة . يقول متي :

« وليس كالتى يعملون الشعر الذى هى بالحكاية والتشبيه ، لكن التى



بافهموها المشتركة في أوزانها ، وذلك إن عملوا شيئا من أمور الطب أو أمور الطبيعة بالأوزان فهكذا قد حرت عادتهم بالتغليب ، ذلك أنه لا شيء يشتركان فيه « أومبروس » و « أتدوقلس » ما خلا الوزن . ولذلك أما ذلك فينبغي أن يسمه شاعرا أما هذا فليتكلم في الطبيعيات أكثر من الشاعر <sup>(١)</sup>

ومن الخائز أن يكون بعض الاضطراب في عبارات متى راجع إلى تحريف في المسح أو خطأ في اتهمى . ولكن هناك عبارات في ترجمته لا شك في رداءتها راجعها إلى عجمتها ، فلقد قرأ قوله : « ويتلمذ ويحمل التلمذات بالتشبيه » فلا تكاد تفهم مراده حتى ترجع إلى الأصل فتجد أرسطو يقول ما ترجمته : « إن الانسان يتعلم أولا من طريق المحاكاة » . وتقرأ عبارة متى في الكلام على تطور التراجيديا : « أحدثت النمو والتربية قليلا من حيث قد كانت قديمة » ، فإذا هي في عبارة أرسطو : « ثم كان ترفيها ( أي التراجيديا ) بعد رويدا رويدا ، منتفعة في كل مرحلة بما مر قبلها » .

هذه الأمانة وأشباها تقوي عندنا الظن الذي أشرنا إليه في مستهل هذا البحث من أن متى لم يكن عجميا كلف بالثقافة اليونانية ، وثبتت ملاحظته من رداءة أسلوبه وعجمته . وسنرى « ابن سينا » بعد يخوض في الكلام على هذه الموضوعات في عبارة عربية سليمة .

إن ميسر أندريه من المراجع لا يدل على أن المتقدمين لاحظوا هذه الظاهرة

(١) هذا الجزء في ترجمته الحديثة كما يلى : « ولو أن العادة قد جرت أن يوسم الشاعر باسم الوزن الذي ينظم فيه ، فيحدث عن شعراء الرائي وشعراء الملاحم - لا على حسب طبيعة الفعل المحاكى - بل على حسب الوزن الذي ينظم فيه . حتى لقد جرى العرف على أن يوصف على هذا النحو كاتب قد وضع نظرية طلبة أو فلسفة طبيعية في قالب منظوم ، عند مثلا « هو مبروس » وأبيادقليس : انهما لا يجتمعان في شيء الا في الوزن الذي كتب فيه . ولكن اذا وصف أحدهما بأنه شاعر كان الثاني أحري أن يسمى عالم طبيعة من أن يسمى شاعرا » .

في أسلوب متي بن بونس . ولكنهم يذكرونها في بعض أسانئده وغيره من رجال ذلك العصر ، فيقول ابن النديم - مثلا - في ترجمة « قويري » : « .. وعابه قرأ أبو بشر متي بن بونس ، ولقويري من الكذب كتب تفسير قاطيغوريوس .. وكتبه مطارحة مجفوة لأن عبارته كانت غطية غلة<sup>(١)</sup> .

وبلاحظ « مصطفي عبد الرزق » في أسلوب فيلسوف العرب الكندي « غموض يأتي بعضه من أن الألفاظ الاصطلاحية الفلسفية لم تكن استقرت في نصيب وتحددت معنيها » ، ثم يقول : « والواقع أن الأصول التي كان يرجع الكندي إليها مرجحة كادت إلى العربية أو غيرها أو موحودة في لغته الأصالة لم تكن تخلو من تحريف ومن غموض . وكان طبعه أن يجد الكندي عنه في استخلاص معن منها مستقيمة في نظر العقل منتظمة المنسق » ، ويقول كذلك : « والظاهر أن الغموض كان عالما على أساليب المستغنين ، لبحوث العلية في عصر الكندي لأسباب مختلفة يشير إلى بعضها الحافظ في كتب حيوان<sup>(٢)</sup> .

والواقع أن موضوع انقطة من السريان في العصر العباسي ومقدار تمكنه من اليونانية ومن العربية ، ونوع أسلوبه ، ومقدار إلمامه بالبيئة العربية إدراكه بالثقافة الفنية الاعرقبة موضوع يحتاج مزيد بحث . ولقد أورد « سننابا »<sup>(٣)</sup> كثير من المعلومات عن هذا الموضوع جمعها من كتابات المؤلفين العرب كابن النديم والقفطي وابن أبي أصيبعة ، ولكنها لا تكفي لتكوين صورة واضحة . وذكر « البستاني » ، نقلا عن بعض المصادر القديمة كتاب « مختصر الدول » لابن العبري وغيره - روايات يستنتج منها أن اليونانية كانت معروفة في عهد

(١) « الفهرست » لابن النديم ط . مصر . ص ٣٦٧

(٢) « فيلسوف العرب والميل الثاني » لمصطفي عبد الرزق ص . الخليل سنة ١٩٤٥

ص ٢٩ - ٣٠

(٤) راجع مخطوط « تاريخ المذاهب الفلسفية » .



العباسيين في بغداد تقرأ وتدرس حتى في بيوت الخلفاء ، وأن منظومات  
 هوميروس كانت معروفة فيهم بين المشتغين بلغات الأحنف ، ومعظمهم إذ ذاك  
 من النصرى (١) . وباحت - مثل « دي بور » يذهب إلى أن الذي ترجمه  
 السريان من كتب اليونان كان طابعه الأمانة في الحلة ، إلا أنه فرق في  
 هذا بين بعض النواحي وبعض فيقول : « غير أن مطبعة الترجمة للأصل تبدو في  
 كتب المنطق والعلم الطبيعي أكثر مما تبدو في كتب الأخلاق وما بعد  
 الطبيعة . فقد حذفوا كثيراً من عوامض هذين العليين أو فهموه على غير  
 وجهه » . أما الناحية الفنية فالأمر فيها مختلف ، يقول « دي بور » : « لم  
 يكن ثاق للشرقيين أن يصلوا إلى أتمن شيء ورثناه عن العقل اليوناني في الفن  
 والشعر وكتبه التاريخ ، بل ربما كان عسيرا عليهم أن يفهموه ، لما كان  
 يعوزهم من الإلمام بحجة اليونان ، ولأنه لم يكن عندهم مبل إلى تعرف هذه  
 الحجة » (٢) .

سنتليح ، إداً ، أن هول وذلك فرض يحتاج مزيد تحقيق إن  
 ثقافة النقلة السريانيين اليونانية من الوجهة الفنية والأدبية لم تكن كاملة ، وإذا  
 اردنا أن نحكم على ثقافة العربية لعصبة من آثارهم التي وصلت إلينا نستطيع أن  
 نبرئهم من العجمة والغموض .

تقع المقالة الأولى في المنطق - من كتب الشفاء لأبي الحسين عبد الله بن

(١) « الجادة هوميروس ممرمة نظام » نعم سليمان السستاني ص ١٩٠٤ - ٢٥ - ٢٦ .

(٢) « تاريخ الفلسفة في الإسلام » - دي بور - ترجمه أوردية ص ١٩ - ٢٠ - ٢٦ .

سيند - في تسعة فنون ، الفن التاسع منها سبحث في الشعر في ثمانية فصول وظاهر من أول الأمر أن ابن سينا لا يترجمه ، وإنما يؤلف ويلخص ويشرح . وحجته في هذا التلخيص هي أن يتكلم عن الصفات الشعرية عامة على سبيل الاختصار ، ثم يذكر ما كثر لليونانيين فيها من أوضاع وأعراض معينة ، شارحا بعض أنواع الشعر اليوناني ، موازنا أجدها بينهم وبين ما قد يثلب في العريضة . كل ذلك في أسلوب عربي غير ذي عوج ، إلا حيث يعرض له الغموض من صعوبة الموضوع . ولست نستطيع أن نقرر هل رجع ابن سينا مباشرة إلى الأصل اليوناني أو اعتمد على ترجمة متى (أو غيرها) . وإن كان هناك شواهد تدل على أنه اتفق بهذه الترجمة - في ناحية المصطلحات على الأقل .

يبدأ ابن سينا موضوع الشعر بشرح تعريفه فيقول : « إن الشعر هو كلام محيل مؤلف من أقوال موزونة مقسوية ، وعند العرب مقفاة . ومعنى كونها موزونة أن يكون لها عدد إيقاعي ، ومعنى كونها مقسوية أن يكون كل فور منها مؤلف من أقوال إيقاعية ، و عدد زمانه مساو لعدد زمر الآخر . ومعنى كونها مقفاة هو أن تكون الحروف التي يحتمل بها كل فور منها على حده » . وهذه النواحي من الشعر يبحث فيها الاخصائون كل في ميدانه . فالوزن ينظر فيه من الوجهة العامة صاحب الموسيقى ، ومن جهة التجربة والمستعمل عند مختلف الأمم صاحب العروض ، والتقنية ينظر فيها صاحب العروض ، « وإنما ينظر المنطقي في الشعر من حيث هو محيل ، والمحيل هو الكلام الذي تدعى له النفس فتنبسط عن أمور ، وتنقبض عن أمور ، من غير روية وفكر واحتير ، وبالجملة تنفعل له انفعالا تقسانيا غير فكري » . ويتوسع ابن سينا في هذه الناحية فيتكلم عن أثر التخيل في النفس ، وكون الناس أطوع للتخيل منهم للتصديق .



وإذا كان التصديق إدعائنا لقبول أن الشيء على مقيل فيه ، فالتحصيل إذعان  
للتعجب والالتداد بنفس القبول . « ولشعر قد يقال للتعجب وحده ، وقد يقال  
لأغراض المدينة . وعنى ذلك كانت الأشعر اليونانية . والأغراض المدينة  
هى فى أحد أحنس الأمور الثلاثة . أعنى المشورية والمشاحرة والمنافرة ،  
ويشرك الخطاة والشعر فى ذلك . لكر الخطابة نستعمل التصديق ، والشعر  
يستعمل التخيل . . .

وهكذا سنوفى ابن سينا عدة الصفات اسعبره على سبيل الاختصار ، ثم  
ينقل بعد هذا التمهيد الى الكلام عن الشعر اليوناني فيقول « و يونانيون  
كانت لهم أغراض محدودة يقولون فيها الشعر ، وكانوا يحضرون كل عرس يودون  
على حدة ، كانوا يسمون كل وزن بسم على حدة ، فمن ذلك نوع يسمى  
طراعود له وزن طريف لذيذ يتضمن ذكر الخير والأحمر والمنافق الإنسانية ،  
ثم يصف جميع ذلك إلى رئيس يراد مدحه . وكانت الملوك فيهم يعني بين  
أيديهم بهذا الوزن ، وربما زاد فيه نغمت عند موت الملوك للنياحة والمراثية .  
ومن نوع سمي قوموديه ، وهو نوع يذكر فيه الشرور والذائل والأهالي  
وكانوا يربوا رادوا فيه نغمت يذكروا القديح التي يشترك فيها الناس وسائر  
خيوادب . . وعنى هذا النمط يعد للمؤلف أحد عشر نوعا من أنواع الشعر  
اليوناني معروفا بكل منها تعريفا مجملا .

هذا هو القدر الذي تمكن ابن سينا فهمه — كما يقول — من التعليم  
الأول . « إذا أكثر ، فيه اقتصر أشعار ورسوم كانت خاصة بهم ومتعارفة  
شبههم ، يعنيهم تعرفهم إياه عن شرحها وبسطها . أما كتب اشعر فيدا في  
الحقبة من الفصل الثاني الذي يعده ابن سينا في أصداف الأغراض الكلية  
ولمحاكاة الكلية التي للشعراء ، وهنا نجد أنفسنا أمام ما يشبه أن يكون تلخيص

لكتب أرسطو وتعريف به يتمشى وأقسام الكتب كما نعرفه وتعرفه أوروبا الآن (١). غير أن ابن سينا لخص في سبعة فصول ( من ثمانية ) مافصله أرسطو في ستة وعشرين فصفا . وليس من الواضح ما قسم ابن سينا كتابه إلى هذه المصنوع . واحتار أن يجمع في بعض موضوعات متشعبة . ولو أنه أراد لسير الترتيب الفكري للمفاهيم الذي حري عليه أرسطو ، ف نظام كتب المعلم الأول كما يقول بيوور بسيط ومنطقي يتضمن خمسة أجزاء رئيسية ، كل جزء منها يشتمل عددا من الأقسام الستة والعشرين (٢) .

والقارىء لكتبات ابن سينا يحس من أول الأمر أنه أمام مجهود علمي حثيث قصد به صاحبه إلى تقرب الأصل اليوناني للدارس العربي . والمؤلف هذا لا يرحم ولكنه يقرأ ويدرس ويهضم ثم يحاول أن يهبر ، ويستطرد في مذاهب قبله إلى الموازنة بين الأديس اليوناني والعربي . كان يول في معرض الكلام على الشعر : « فالشعر اليوناني أنه كان يقد في أكثر الأمور بحكمة الأفعول والأحوال لا غير ، وأما الذوات في يكونوا يستمعون بحد كتم أصلا

(١) الفصل الثاني عند ابن سينا يقابل الأقسام الثلاثة الأولى من أرسطو ، والفصل الثالث خمسة يقابل الرابع من أرسطو ، والفصل الرابع يقابل الخامس والسادس من أرسطو ، والخامس يشتمل أجمالاً السابع والثامن . . . إلى ما بعد الحادي عشر من أرسطو ، والفصل السادس يقابل الموضوعات التي يعالجها أرسطو في مقدمة الثاني عشر وأثالث عشر . . . إلى ما بعد التاسع عشر ، والفصل السابع لخص الأقسام العشرين والواحد والعشرين . . . إلى ما بعد الرابع والعشرين عند أرسطو ، والفصل الثامن ( الأخير ) من ابن سينا لخص المصنفين الآخرين الخامس والعشرين والسادس والعشرين من كتاب أرسطو .

(٢) الجزء الأول كلام عميدي في التراجميديا وشعر الملحمة والكوميديا : ذلك هو الأنواع الرئيسية لشعر الحكمة وموضوع البحث الذي سبق . ( ويشمل هذا الأقسام الخمسة الأولى ) ، والجزء الثاني تعريف التراجميديا وقواعد بناءها ( الأقسام ٦ - ٢٢ ) ، والجزء الثالث قواعد بناء الملحمة ( ٢٣ - ٢٤ ) ، والجزء الرابع تعداد نواحي النقد التي يمكن أن توجه إلى ملحمة تراجميديا . . . ، ويمكن أن يحد به عليها ( ٢٥ ) ، والجزء الخامس موازنة بين شعر الملحمة والتراجميديا ، تبين التفوق الفني لثانية ( ٢٦ ) .



كشتمل العرب ، فن العرب كانت تقول الشعر لوجهين : أحدهم ليؤثر في  
النفس أمرا من الأمور يعجز به نحو فعل واقعل ، والثاني للعجب فقط ، وكان  
يشبه كل شيء للعجب بحسب التشبيه . وأما ليودنيون فكانوا يقصدون أن  
يختموا بالقول على فعل أو يردعوا بالقول عن فعل . وتارة كانوا يفعلون ذلك  
على سبيل الخطابة . وتارة على سبيل الشعر ، ولذلك كانت المحاكاة الشعرية  
عندهم مقصورة على الأفعال والأحوال ، وعلى الدوافع من حيث لها تلك  
الأفعال والأحوال . . .

وليس هناك من شك في أن بن سبلبدو أقرب من مي إلى فهم أرسطو ،  
وأبعد عن الخطأ في طواهر الأدب اليوناني . وأكثر حرصا على تسمية تلك  
الطواهر باسمها ، وتحسب أننا نأخذ رأيا في الترجمة ، وأنه لنقد بعض  
تراجم سابقة . يقول مثلا .

«وأظن أنه أن رباعيات هي الأوزان المصنوعة التي يكون  
كل بيت فيها من أربع قواعد ، وكل مصرع من  
فردتين ، وليس يجب أن يصحى إلى الترجمة <sup>(١)</sup> التي دلت  
على أن الرباعيات هي التي تصاعف الوزن فيها أربع مرات ،  
بل الترجمة الصحيحة ما يخالف ذلك ، فإن ذلك النقل يدل  
على أن هذه الرباعية قديمة ، وبسبب الرقص المسمى  
سطوريف ، والقديم من الأشعار هو الانقص ، والمستعمل  
للرقص هو الاخف . . .»

ويعود إلى هذا التعريض مرة أخرى فيقول : « وأما أيامو فلها أربعة

(١) هل هذا النقد مصحح حتى يرجع مي بن سبلبدو هذه مسألة فيها نظر . ومن سبلبدو  
معي في نقطة رباعيات الأيامو غامضة مستقلة .

أوزان، وتحرك إلى هيئة ( وقضية ) مع التحريك الانفعالي ، ولا يجب أن يخفى هذا كما خفي علي فلان .

على أنه من الظاهر أن ابن سينا (١) يتبع مني في كثير من المصطلحات فمقابل epic هو افي عند الاثنين . و imitation تشبيه ومحاكاة عند مني ، ومحاكاة عند ابن سينا ، و chatacter عادة وحلق عند كليهما ، والديمقراطية « ولاية الجماعة والتدبير » ، والبهاء المنسب حكمه القصة « حسن قوام الأمور » ، Archon « الوالي على أثمنه » عند مني ، و « ملك أثينوس » عند ابن سينا و discovery « استدلال » ، و plot حرافة ، و complication و dénouement « ربط وحل » عني لتعقب ، وأجزاء اللفظ ( syllable ) فهي « اقتضب » عند مني و « مقطع » عند ابن سينا ( من فاصلة واسم وكلمة . . الخ متفقة عند الاثنين ، وهم يتفقان — إلا يسيراً — في المصطلحات التي يضعانها لأجزاء الأسم من حقيقي ومنقول . . الخ ، ويسمى ابن سينا الكلمة الغريبة « لغة » على حين يسميها مني « لساناً » ، والاسم إما مدكر أو مؤنث أو متوسط بين المدكر والمؤنث ( عند مني ) ووسط ( عند ابن سينا ) ، والمناقضون والمراءون ، والأخذ بالوجوه ترد عند كليهما ، وهم يتفقان في معظم الألفاظ التي يضعانها لأجزاء التراجم يدبها بحسب الترتيب والأنشاد

والشواهد هنا تميل للباحث إلى أن يرجح أن ابن سينا اطلع على ترجمة مني وانتفع بها ، ولكن الذي يفرق أحد الاثنين من الآخر إنما هو الأسلوب

(١) الظاهر أن ابن رشد — كما سيجيء — يتابع ابن سينا في مصطلحاته وتصديره في الغالب إلا في تسمية التراجم يدبها والكوميديا فله يتبع مهج مني ، وله نواح في الفهم خاصة حرم بها الهدف الذي كان يرمي إليه .

وطريقة الفهم فتى مترجم حرفي وابن سينا شرح مجتهد ، ومنى ناقل أعجمي العادة ، وابن سينا فيلسوف عربي الأداء ، وترجمة منى لا تمل على أن صاحبها حاول أن يفهم جو الأدب اليوناني قبل إقدامه على الترجمة ، وتلخيص ابن سينا يدل على أنه بذل جهداً في هذه الناحية ، ويستطيع الدارس أن يخرج من ابن سينا بركة فيها شيء من الوضوح عن بعض التطورات الرئيسية في نظرية أرسطو ، على حين لا يتيسر هذا من ترجمة منى إلا بمساعدة خارجية ، وابن سينا يستقي في تلخيصه كتبي طواغودي وقوموذي فلا يخلطهم كما فعل منى بالمدمج والهجاء ، ولم يحاول منى بجوار الترجمة شيئاً من التحقيق أو التعريف بالكتاب على حين نجد عند ابن سينا التفاتات نافعة في هذين الناحيتين .

ومع ذلك فهذه نواحي نقص واضطراب يقع في بعضها ابن سينا وحده ، ويشاركه منى في بعضها الآخر : فأت لا تفرغ مثلاً من الفصل الثاني عند ابن سند حتى تلاحظ أن هذا مهم في فكرة أرسطو قد ابتدأت تختفي في تلخيص فيلسوف الاسلامي ، ففكرة هيكل القصيدة وحكمتها ، وفكرة المحاكاة المنصصة أو المسرحية . والفضية التي يعرض لها أرسطو في الفصل الثالث عن هذا الدراما تسميها التراجيديا والكوميديا ، والدعوى التي يحكيها عن اشتقاق هذه الأسماء . كل أولئك يختفي عند ابن سينا لتحل محله المصطلحات البيانية من تشبيه واستعارة وتركيب ، ومن تحسين وتقييح ومطابقة .

وتعمض عبارة ابن سينا حين يتعرض للظواهر الخاصة بالمسرح اليوناني ، فيقول مثلاً

(٢) لعل من اسرار ذلك الغموض عندنا أن السرح الحديث قد أوجد فيما لنا لافاض اصطلاح فيه غير الاعط أي حوز المتقدمون أن نمرؤاها عن صواهر السرح اليوناني من مثال الاخذ بالوجوه والمجاهدة والتطائر .. الخ



« ثم لما نشأت الطراغوديا لم تترك حتى اكملت تغيرات  
وزيادات كانت تليق بطابعها ثم أضيف اليها الاحد  
بالوحده حتى صار الشيء الواحد يفهم من وحين أحدهم  
من حيث اللفظ والآخر من حيث هيئة المنشد . ثم حـ  
اسخيلوس بتقديم خلط ذلك بالالحن فوق للطراغوديت  
ألحانا بقيت عند المغنين والرقصين وهو الذي رسم المجاهدة  
بالشعر يعني المحبوبة والمنقضة كما قيل في الخطبة  
وسوفوقليس وضع الالحن التي يلقمها في الحفل على سبيل  
الهزل والتنازل . . . »

هذه العبارة يبدو غموضها وانحرافها شيئا ما إذا وضعنا بجانبها ترجمة حديثة  
لكلام أرسطو في هذه النقطة كما يلي :

« والواقع أن حركة تطور التراجيديا لم تقف إلا حين  
وصلت الى شكلها الطبيعي بعد سلسلة من التغيرات  
طويلة (١) فقد زاد إيسكلوس لأول مرة عدد الممثلين الى  
اثنين ، وحدد من عمل الخوقة ، وحل الخوار أو الخزه  
الكلامي هو الدور الرئيسي في الرواية (٢) وزاد سوفوكليس  
ممثلين إلى ثلاثة وأضاف المنظر (٣) وبلغت التراجيديا  
أوجها عندما تحطت مرحلة القصص الصغيرة والعبارة  
الهائلة . »

وحيانا نجمع بين سيف رعبته في تقريب الظواهر الادبية اليونانية الى  
القارىء العربي فتوقعه في الخلط ، فهو مثلا يجعل الانتقال « قريبا من الذي  
يسمى في زماننا المطابقة » كما يقول ، ويشرح الدلالة ( الاستكشاف ) شرحا

غير دقيق فيقول . « هو أن يقصد الحالة الجميلة بالتحسين لامن جهة تقييح مقابلها . » (١)

وكثيراً ما يختصر في أمثلة أرسطو ، ويحذف بعض الاعلام التي يذكرها (٢) فيقول مثلاً : « وذكر له مثال . وذكر قوماً أحسنوا النقلة المذكورة » ، ويقول « مثل رجلين سمعهم فانهما لما صارا في آخر أمرهما من النفسك للفتين أنشدوا في المراتي أشياء . لا تناسب » ويقول : « ويجب ألا تكون الحرافة مودة مورد الشك حتى تكون كأنها تفسر علي المتحلل من هذا أولى بأن يحل جيداً كما كان يفعله فلان (٣) علي أنه يذكر الاسم أحياناً إذا اتصل الموضوع بهوميروس كقوله « وكذبت يجب أن تكون المحكاة للاخلاق كما تقول وميروس في بين خيرة أميلوس . »

ويشترك ابن سبويه في فهم لا يؤيد ب أداء واضح مراد أرسطو في التفرقة بين الشعر والتاريخ ، فأرسطو يذكر (٤) أن وظيفة الشعر هي أن تصف . لا شئ حدث . ولكن شيئاً يمكن أن يحدث . أي شئ

(١) الانتقال - علي ما يظهر - هو المظهر التي اختارها ابن سينا للدلالة على ما يقابل Peripeteia أو Reversal ويقصد به أرسطو ما يحدث من التغير أو الانقلاب في خطوط البطل نتيجة لسير الحوادث . ويعبر ابن سينا « بالدلالة » على ما سمي أرسطو Discovery وهو ما يحدث أثناء سير الرواية من استكشاف لأمور مجهول ( فصل ١١ ، أرسطو ) .

(٢) أكثر ما يجيء هذا فيما يقابل القسم الثالث عشر والقسم الرابع والعشرين والخامس والعشرين عند أرسطو . يقول ابن سينا بعد تلخيصه لوجوه تقصير الشعراء : « وقد ضمن هذا الفصل من انظم الأول بأمانة » . ولكن ابن سينا يحذف هذه الأمثلة ولا يبق إلا مثالاً مركزاً لا يمكن الانتفاع الحقيقي منه ، ولا تغطي فكرة أرسطو الأساسية في الاحداث علي وجوه النقد .

(٣) و« فلان » هذا هو في الاصل بوربيديس .

(٤) فصل ٩ من كتاب الشعر .

محتملا احتمالا راجحا أو ضروريا ، والفرق بين المؤرخ والشاعر ليس في أن أحدهما يكتب نثرا والآخر شعرا ، فأنت تستطيع أن تنظم مؤلفات « هيرودوت » ، ومع ذلك تظل نوعا من التاريخ . أما الفرق الحقيقي فهو أن المؤرخ يصف الشيء الذي كان ، والآخر شيئا يمكن أن يكون . ومن ثم كان الشاعر أعمق فلسفة وأجل حظرا من التاريخ ، فتقاريراته ذات طابع عامة ، في حين أن تقارير التاريخ فردية . وأعني بالقضايا العامة تلك التي تبحر عما يمكن - عني طريق الرحمن أو الضرورة - أن يقوله أو يفعله مثل هذا النوع من الانسان ، وهذا هو هدف الشعر . . . (١)

هذه هي عبارة أرسطو كما تؤديها الترجمة الحديثة . ولكن مترجمي وشراحي الاوائل حين يعللون هذه النقطة بحجى عبارتهم عامة عامضة أو منحرفة عن مراد أرسطو . فأما « مني » فعبارته في المخطوطة مشوهة لا يمكن فهم إلا بضميمة أخرى ، فهو يقول :

« وظهر مما قيل أن التي كانت مثلا ليست من فعل الشاعر لكن ذلك إنما في مثل أي شيء يكون إما ما هو ذلك من الممكن علي الحقيقة وإما التي تدعو الضرورة اليه وذلك أن الذي يثبت الاحاديت والتقصص والشعر أيضا وإن كان يتكلمان هكذا بالوزن وبغير وزن هما مختلفان . . . . . ولذلك صارت صناعة الشعر هي التي فلسفية وأكثر في ديب ماهي

(١) راجع في هذه نقطة . فصل المقول الذي عنده « شعر » تحت عنوان Poetic Truth " وكتابه Aristotle's Theory of Poetry and of Fine Art وفيه خلاصه لأراء باقدين آخرين في الموضوع مثل كولبرج .

راجع كذلك الصفحات الاولى من الجزء الثالث (From Myth to History and Philosophy) من كتاب (A History of Classical Greek Literature) لمؤلفه T. A. Sinclair



حريصة من إسطوريا الامور من قبل أن صناعة الشعر هي  
كلية أكثر وأما إسطوريا فأنما تقول وتخبّر بالحزنيات وهي  
بالكلية . . . »

وأما ابن سينا فيقول :

واعلم أن المحاكمة التي تكون بالأمثال والقصص ليس هو  
من الشعر بشيء . بل الشعر إنما يتعرض لما يكون ممكنا  
في الامور وجوده أو لم يجد ودخل في الضرورة ، وإنما  
كان يكون ذلك لو كان الفرق بين الحرافات والمحاكمات  
الوزن فقط ، وليس كذلك بل يحتاج إلى أن يكون  
الكلام مسددا نحو أمر واحد ولم يوجد ، وليس الفرق  
بين كتابين موزونين لهم أحدهما فيه شعر والآخر فيه  
مثل ما في كلية ودمنة وليست بشعر إلا بسبب الوزن فقط  
حتى لو لم يكن لما يشبه ( يش كل ) كلية ودمنة وزن  
صار ناقصا لا يفعل فعله بل هو يفعل فعله من افادة  
الآراء التي هي نتائج وتجارب أحوال ينسب إلى أمور  
ليس لها وجود وإن لم يوزن . . . ولهذا صار الشعر  
أكثر مشابها لل فلسفة من الكلام الآخر لأنه أشد تناولا  
للوجود وأحكم بالحكم الكلي فأنما يقول في واحد عني انه  
عارض له وحده . . . »

وسنري بعد ، حين نعرض لابن رشد في القسم الرابع من هذا  
البحث ، أن موضوع التفرقة بين الشعر والتاريخ بفض عليه حتى يبعد عن  
مراد ارسطو بعدا كبيرا .

وإذ يفرغ ابن سينا من تلخيصه يقول :

« هذا هو تلخيص القدر الذي وجد في هذه البلاد من كتاب الشعر للمعلم الاول . وقد بقى منه شطر صالح ، ولا يبعد أن نجتهد نحن فنبتدع في عم الشعر المطلق ، وفي عم الشعر بحسب عادة هذا الزمان كلام شديد التحصيل والتفصيل ، وأما ههنا فلنقتصر على هذا المبلغ فان وكد عرضنا الاستقصاء فيما ينتفع به من العلوم ، والله اعلم واحكم . »

هذه الخاتمة تبرز أموراً تستحق التنويه : الاول أن موقف ابن سينا من كتاب الشعر لارسطو موقف الملخص الذي يريد ان يستقصي موسوعة العلوم ، والثاني إشارته إلى ان هذا التلخيص إنما تناول ما وجد في هذه البلاد (١) من كتاب ارسطو ، والثالث تنبيهه إلى أن هناك خطوة ابعد من خطوة ارسطو يستطيع الباحث اللاحق ان بخطوه . ذلك ان يبتدع في الشعر من حيث هو شعر ، والرابع بشرته إلى ان بحوث الشعر في زمانه قد اتسعت واصبح فيه مجال للتحصيل والتفصيل .

يحتل بن رشد (٢) منزلة خاصة بين شراح ارسطو . يقول دي بور :  
« حصر ابن رشد جهده في مذهب ارسطو . فتناول كل ما استطاع ان يحصل

(١) هل يعني «درس» أم قطرا آخر من الاقطار الاسلامية ؟

(٢) أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد الفيلسوف الاندلسي ولد في مدينة قرطبة

عام ٥٢٠ هـ (١١٢٦ م) ومات في مراكش سنة ٥٩٥ هـ (١١٩٨ م) .

عليه من مؤلفات ذلك الفيلسوف أو من شروحها بدراسة عميقة ، ومقارنة دقيقة ، وكان علي علم بما لكتب اليونان من تراجم فقد بعضها فلا نعرف عنه شيئا ، ووصلنا البعض الآخر ناقص . وابن رشد يمضي في مهمته علي طريقة النقد ، وعلي منهج مرسوم ، وهو يختص مذهب ارسطو وبشرحه . بالمجاز تارة واطنات تارة أخرى ، فيطالعنا بشروح ملخصة ، حتى انه ليستحق أن يسمى « شارح » . وهو القاب الذي أطلقه عليه « داتي » في كتاب الكوميديا الالهية . (١)

وبهم من بين هذه الشروح هذا شرح كتاب الشعر الذي حدد ابن رشد هدفه فيه في اول صفحة منه فقال :

الغرض في هذا القول تلخيص ما في كتاب « ارسطوطليس » في الشعر من القوانين الكلية المشتركة لجميع الامة او للاكثر ، إذ كثير مما فيه هي قوانين خاصة بأشعرهم وعاداتهم فيها ، وإما ان تكون نسا موجودة في كلام العرب او موجودة في غيره من الالسنه .

عرفت اوربا هذا الشرح منذ زمن طويل فقد ترجم بعد تأليفه بقليل إلى العبرية ثم ترجمه « هرمانوس المانوس » (٢) إلى اللاتينية تحت عنوان "Aristotelis Poetica" . وفي سنة ١٨٧٢ طبعه - في اصله العربي « فوستولازينو » في مدينة فيرنسة بإيطاليا .

ولكن النقد الاوربي لم يحملوا علي شرح ابن رشد حملة شديدة . ويعتبرونه مثالا واضحا من امثلة سوء فهم الشرقيين لنظرية ارسطو في

(١) تاريخ الفلسفة في الاسلام . تعريب أبو ريدة ص ٢٥٦ .

(٢) هرمانوس الالمانى مترجم عن العربية عاش في القرن الثالث عشر الميلادي . والمعروف أن « روجر بيكون » أطلع على أعماله .

التراجيديا . يقول بايووتر : « ويمكن أن يرى احتمال الخبال الشرقية بارزا للعيان في شرح ابن رشد الذي بناء على النص العربي . إن ابن رشد بطمئن شيئاً ما في الاجزاء الفلسفية والأخرومية من كتب الشعر ، ولكن معنى الكتاب كنظرية للتراجيديا الاغريقية كن من مبدئه الى منتهاه لغزاً هائلاً للعالم الارسطي القرطبي العظيم » (٢) ويقول دي بور : « ولكنه (أى ابن رشد) يعد كتاب الخطابة وكتب الشعر جزءين من منطق أرسطو ، وفي هذا الوضع نجد من الاحاطة أغربها ، فمثلاً بعد ابن رشد التراجيديا مدحا والكوميديا هجاء والشعر يجب أن يقنع بأن بدل إما علي حقائق يمكن ان يقام عليها البرهان أو علي اشياء خادعة ، ويعتبر ابن رشد أن التعرف علي المسرح معرفة استدلالية وهكذا . ولم يكن لابن رشد بطبيعة الحال أى معرفة بالعالم اليوناني . وقد نتجوز عن مثل هذا الخطأ لأن ابن رشد لم تيسر له معرفة ذلك العالم . ولكن ينبغي الانسارع إلى معدرة رحل كان قاسياً علي الناس في نقده » (٣)

وليس رأى النقد العربي الحديث في ابن رشد بأقل من رأى الغربيين شدة ! يقول طه حسين : « وأست أتعرض في هذا المقام لما كتب ابن رشد عنها ( عن كتابي الخطابة والشعر ) ، فذلك غير خاف علي القارئ من جهة ثم هو من جهة أخرى لا يتفق بوجه من الوجوه ومعاني أرسطو . ذلك لأن ابن رشد لم يفهم هذه المعاني فحرفها جهد استطاعته . وقد نسأل انفسنا ونحن نقرأ ابن رشد عن سبب هذا التحريف : أهو قصور من الفيلسوف القرطبي ، أم فساد ترجمة الخطابة والشعر ؟ » (٤)

(٢) ص XXXII من مقدمة كتاب Aristotle on the Art of Poetry له لؤي Bywater

(٣) تاريخ الفلسفة في الاسلام — دي بور — ترجمة أبو ريعة . ط . سنة ١٩٣٨ ص ٢٥٨

(٤) ص ٢٤ « تمهيد في البيات العربي من الحاحط الي عبيد «فاهر» . صه حبيب .



وسنحول هنا أن نتبع تلخيص ابن رشد لنظرية أرسطو لنقيض كيف  
قرب أو بعد من جوهر الفكرة الأصلية ، ولتحدد موقفه من الموضوع . يسر  
« ابن رشد » علي سق الأصل والترجمة فيقول : « قال إن قصدنا الآن التكلم  
في صناعة الشعر وفي أنواع الأشعار . . . » ولكنه لا تكاد يسرد ما عدد أرسطو  
من نبط المحت حتى تراه يقسم الشعر إلى هجاء ومديح ، « قال فكل شعر وكل  
قول شعري فهو إما هجاء وإما مديح وذلك بين باستقراء الأشعار وبخاصة  
أشعارهم التي كانت في الأمور الإرادية أعني الحسنة والقيحة . . » . هذا الانجاء  
في فهم الشعر سيكون له أثره في الفكرة كلها عند ابن رشد . والظاهر أنه اعتمد  
هه على منى اعتقادا كبيرا ، فترى ترجمته يقول بعد أسطر من أول كتابه :  
« وكل شعر وكل شيد شعري إما مدحاً (?) وإما هجاء » . وبلاحظ أن ابن  
سينا . وهو الحلقة المتوسطة بين المترجم السرياني وفيلسوف القرطبي — يرا  
من هذا الانحراف في الفهم ، ولا يذكر المدح والذم إلا في معرض قريب من  
ذكر أرسطو إياها فيقول :

« ولذلك كانت المحاكاة الشعرية عندهم (أي اليونان) مقصورة على الأفاعيل  
والأحوال ، وعلى الذوات من حيث لها تلك الأفاعيل والأحوال ، وكل فعل  
إما قبيح وإما جميل ، ولما اعتادوا محاكاة الأفعال انتقل بعضهم إلى محاكاة  
للتشبيه الصرف لا لتحسين وتقبيح ، فكل تشبيه ومحاكاة كان معدا عندهم  
نحو التقبيح أو التحسين وبالجملة للذم أو الذم » .

لا يلبث ابن رشد أن يستطرد إلى الكلام عن الأقاويل الشعرية — كما  
فعل ابن سينا من قبل — وهي الأقاويل الخيلة ، ويتناول أصناف التخيل  
والتشبيه ، ويلجأ بسرعة إلى القرآن والأدب العربي يستمد منها مادته للتمثيل :  
فالأبدال — الذي هو أخذ الشبيه بعينه بدل الشبيه — يمثل له بقوله تعالى

(واذواحه أمهاتهم) ، ويقول الشاعر : هو لبحر من أى البواحي أتيت ... ثم يقول : « وينبغي أن تعلم أن فى هذا القسم تدخل الأنواع التى يسميها أهل زماننا استعرة وكنانة ، مثل قول الشاعر : وعرى أفراس الصا ورواحله » ويعود ابن رشد الى متابعة أرسطو فيتكلم عن المحاكاة بالالوان والاشكال والاصوات ، وكون هذه المحاكاة إما نتيجة صناعة وملكة وإما نتيجة عادة تقدمت فى ذلك ، ويقول : « والمحاكاة فى الاقاويل الشعرية تكون من قبل ثلاثة اشياء . من قبل النغم المتفق ، ومن قبل الوزن ، ومن قبل التشبيه نفسه .... وقد تجتمع هذه الثلاثة بأسرها مثل ما يوجد عندنا فى النوع الذى يسمى الموشحات والازجال ، وهى الاشعر التى استنطقت فى هذا اللسان أهل هذه الجزيرة . اد كانت الاشعر الطبيعية إنما توحد للامم الطبيعية ، فإن أشعر العرب ليس فيها لحن وإنما هى إما بلوزن فقط وإما الوزن والمحاكاة مع فيها . وإذا كن هذا هكذا فالصناعة الخيلة أو التى تفعل فعل التخيل ثلاثة : صناعة اللحن وصناعة الوزن ، وصناعة عمل الاقاويل المحاكية ، وهذه الصناعة المنطقية التى تنظر فيها فى هذا الكتاب » .

هذه نجد انفسنا أدم تشعب حديد فى الفكرة وفى الادب المقارن ، وأمام رغبة ملحة فى تطبيق ما يمكن تطبيقه من نظرية أرسطو - ولو بتعسف - على الشعر العربى . وهذه الرغبة ستفرض نفسها فرض فى ثنايا الكتاب ، وستضطر الباحث أن يجعل لها اعتبارها فى الحكم على حسن أداء ابن رشد أو سوء أدائه لنظرية أرسطو . وعندنا أن كثيرا من الباحثين قد أغفوا هذا الانجاء عند ابن رشد ، فحكموا عليه باعتباره شارحا وملخصا فحسب . فجاء حكمهم هذا شديدا بعيدا عن القصد .

يسير ابن رشد بعد ذلك على عقد فصول غير مرقمة يعالج فيها الموضوعات العامة

لعامة من كتاب الشعر ، فيبحث في الأول منها فكرة أن « كل تشبيه وحكاية إنما يقصد بها التحسين والتفتيح ، وأن المائتين بالطبع الى محاكاة الفضائل أفاضل والمحاكون للرزائل أنقص طبعا من هؤلاء ... وعن هذين الصنفين من الناس وحد المديح والمحو ، أعني مدح الفضائل وهجو الرذائل ... وهناك نوع من التشبيه يقصد به مجرد مطابقة المشه بلمشه به ، وكانت طريقة اومبروش أن يأتي في تشبيهاته بالمطابقة والزينة المحسنة والمقبحة ، وهو ممن أجاد في الامرين معا »

وهنا يعرج ابن رشد ثانية على ما استهدفه منذ اول الأمر من الموازنة بين الاديب العربي واليوناني . وله في فهم الظواهر الأدبية آراء حد عريضة ينقل بعضها عن أبي نصر الفارابي ، يقول — مثلا — :

« وأنت فليس بعسر عليك وجود مثالات ذلك ( أى أصناف التشبيهات الثلاثة ) في اشعار العرب ، وإن كنت أكثر اشعار العرب إنما هي كما يقول أبو نصر في النهم والكريه ، وذلك أن النوع الذى يسمونه النسيب إنما هو حث على الفسوق ، ولذلك ينبغى أن يتجنبه الولدان ، ويؤدبون من اشعارهم بما يحث فيه على الشجاعة والكرم ، فانه ليس تحت العرب في اشعارهم من انفضائل على سوى هاتين المصيلتين ، وإن كنت ليس تتكلم فيهما على طريق الفخر . وأما الصنف من الاشعار الذى المقصود به المطابقة فقط فهو موجود كثيرا في اشعارهم ، ولذلك يصفون الجمادات كثيرا والحيوان والنسائ . وأما اليونانيون فلم يَكُونوا يقولون أكثر ذلك شعرا إلا وهو موجه نحو

الفضيلة أو الكف عن الرذيلة أو ما يفيد أدبا من  
الآداب أو معرفة من المعارف . . . »

وبلى ذلك فصل آخر يعود فيه ابن رشد إلى مسيرة أرسطو في الكلام على  
العلل المولدة للشعر بالطبع فيذكر كما ذكر ابن سينا من قبل أنها علتان : الأولى  
وجود التشبيه والمحاكاة للإنسان بالطبع . . . والثانية لتأذي الإنسان أيضا بالطبع  
بالوزن والالحان . وبعد أن يشرح هاتين العلتين ينزه إلى أن هذا القدر هو  
« ما في هذا الفصل من الأمور المشتركة لجميع الأمم أو للأكثر ، وسائر ما  
يذكر فيه فكله أو جله مما يخص أشعارهم وعاداتهم فيها » .

ويختتم الفيلسوف القرطبي هذا الفصل بكلمة عن صناعة الهجو ، ثم ينتقل  
في الفصل التالي إلى صناعة المديح ، فيحدها حداً مطولاً تسدو فيه معالم نظرية  
أرسطو أصيلة أو مغيرة ، يقول :

« والحد المفهم جوهر صناعة المديح هو أنها تشبيه ومحاكاة  
للعمل الإرادي الفاضل السكامل الذي له قوة كلية في  
الأمور الفاضلة لا قوة جزئية في واحد واحد من الأمور  
الفاضلة محاكاة تتفعل لها النفوس انفعالا معتدلا بما يولد  
فيها من الرغبة والخوف ، وذلك بما يخيل في الفاضلين من  
النقى والنظافة فإن المحاكاة إنما هي للهيئات التي تلزم الفضائل  
للالملكات إذ ليس يمكن فيها أن يتخيل . وهذه المحاكاة  
بالقول تكمل إذا قرن بها اللحن والوزن ، وقد توجد من  
المنشدين أقوال أخر خارجة عن الوزن واللحن تجعل القول  
أتم محاكاة ، وهي الاشارات والأخذ بالوجوه الذي قيل  
في كتاب الخطابة » .



هكذا عبر ابن رشد عما استخلصه من تعريف أرسطو للتراجيديا . وأكبر ما  
يصدقنا من الغموض في التفاصيل التي يذكرها بعد ذلك التعريف كلامه في  
أجزاء صناعة المديح ، يقول :

« وقد يجب أن تكون أحرار صناعة المديح ستة : الأقاويل  
الخرافية والعادات والوزن والاعتقادات والنظر واللحن .  
والدليل على ذلك أن كل قور شعري قد ينقسم إلى مشبه  
ومشبه به ، والذي به يشبه ثلاثة : المحاكاة والوزن  
واللحن ، والذي يشبه في المدح ثلاثة أيضا : العادات  
والاعتقادات والنظر ، أعني الاستدلال لصواب الاعتقاد  
فتكون أجزاء صناعة المديح ضرورة ستة . »

فمن الظاهر أن هذه الأحرار الستة تقابل الأحرار الستة للتراجيديا كما يفرضها  
أرسطو ( في القسم السادس من كتابه <sup>(١)</sup> ) ، ولكن إذا وضعنا بجانب الأصل  
مصطلحات ابن رشد تبيّن لنا أن الأصل اليوناني والتلخيص القرطبي ليسا على  
تمامه الوفاق ، فلسه بدرى إن كان ما سمي به ابن رشد الأقاويل الخرافية هو  
« الحكمة » أو « العبارة » أو « المعنى » ، ثم إذا اعتبرنا النظر عند ابن رشد هو ما  
تقابل « الفكر » عند أرسطو ، فهل العادات والاعتقادات مع يقابلان « الخلق »  
عند أرسطو ؟ وإذا كان اللحن هو ما يقابل « النغم » في الأصل ، فما هو عنصر

(١) يقول أرسطو : « إن العمل كما تمثّل في المسرحيات هو الموضوع أو الحكمة ، إذ  
الحكمة في اصطلاحنا هي بكلّ بساطة ربح الخواص أو الأشياء التي تحدث في القصة ، في حين  
الخلق هو ذلك الذي يجعلنا نحب الأشخاص ( الممثلين ) صعدا خلافاً معينة ، والفكر  
تجني في كل ما يقولون عند ما يدعون على فكره خاص أو بمرور حقيقة عامة ، وإذا فهمت  
تجني حراً في كل تراجيديا ، وهذه الأحرار هي التي أعطى التراجيديا صفها العامة ، وهي :  
الحكمة والأخلاق والعبارة والفكر والنظر المسرحي والنغم ، الثامن من هذه ( العبارة والنغم )  
يشتق من دسائير المحاكاة ، وواحد ( النظر ) من صريقتها ، والثلاثة الباقية ( الحكمة والخلق  
والفكر ) من موضوع المحاكاة . » [ ترجمتها الحديثة لكتابات الشعر ] .

الوزن الذي يذكره ابن رشد ؟ وأين في تلخيصه عنصر « المنظر المسرحي » (Spectacle) الذي هو المظهر الخيالي من التراجيديا اليونانية ؟

بعد ابن رشد ، تقدم فصلا لمعالجة موضوع القسم السابع من أرسطو ، (البناء المناسب للقصة) ، وهو عما واضح متمكن من فهم الفكرة الفاسفية الذوقية التي يقرها أرسطو في حوص الشيء أو الصكّ ثن الخييل . ونلاحظ أن فيسوفنا ، إذ تعوزه اللفظة الواحدة الدالة على التصور الأصلي في النص يلجأ إلى طريقة الشرح المطول ، كما فعل في شرح فكرة الحوادث الاستطراذية في التراجيديا (episodes) ، بقول : « ومما يحسن به قوام الشعر ألا يطول فيه بذكر الأشياء الكثيرة التي تعرض للشيء الواحد المقصود به الشعر ، فإن الشيء الواحد تعرض له أشياء كثيرة ، وكذلك يوجد للشيء الواحد المشد إلى أفعال كثيرة ، ويشبه أن يكون جميع الشعراء لا يتحفظون بهذا بل ينتقون من شيء إلى شيء ولا يرمون غرضا واحدا بعينه ، عدا أوميروش » . ثم يقارن فيقول : « وأنت تجد هذا كثيرا ما يعرض في أشعار العرب والمحدثين وبخاصة عند المدح ، أعني أنه إذا عن لهم شيء ما من أسباب المدح مثل سف أو قوس اشتغلوا بمحاكاةه وأضربوا عن ذكر المدح » .

ومن أبرز مظاهر الانحراف في تلخيص ابن رشد الكلام على ماصحة صناعة لأمثال والقصص ، والفرق بينها وبين صناعة الشعر . وقد أوردنا في الكلام على ابن سينا خلاصة فكرة العلم الأول ( في القسم التاسع من كتابه ) في التفرقة بين عمل المؤرخ وعمل الشاعر ، فكيف فهم ابن رشد هذه الفكرة ، في أي ثوب أبرزها ؟ يقول :

« وظهر أيضا مما قيل من مقصد الاقويل الشعرية أن المحاكاة التي تكون بالأمور المخترعة الكاذبة ليست من

فعل الشاعر وهي التي تسمى أمثالا وقصصا مثل ما في كتاب كبله ودمنة ، لكن الشاعر إنما يتكلم في الأمور الموحودة أو الممكنة الوجود لأن هذه هي التي يقصدها هرب عنها أو طلبها أو مطابقة التشبيه لها علي ما قيل في فصول المحركة ، وأما الذين يعملون الامثال والتقصص فان عملهم عمل شعراء ، وإن كانوا قد يعملون تلك الامثال والاحداث المخترعة بكلام موزون ، وذلك أن كبلهم وإن كانوا يشتركان في الوزن فاحدهم يتم له العمل الذي قصده بالحرافة وإن لم تكن موزونة ، وهو التعليل الذي يستفاد من الاحداث المخترعة ، والشعر لا يحصل له مقصوده علي انتم من لتخييل إلا بالوزن ، ولعاضد للامثال المخترعة والتقصص إنما يخترع أشخاص ليس لها وجود أصلا ويضع لها أسماء . وأما الشاعر فلما يضع أسماء لأشياء موحودة ، وربما تكلموا في الكليات ولذلك كانت صناعة الشعر أقرب إلى الفلسفة من صناعة اختراع الامثال ، وهذا الذي قاله هو بحسب عادتهم في الشعر الذي يشبه أن يكون هو الامر الطبيعي للامم الطبيعية .»

إن الباحث ليجد نفسه هنا في حيرة من طريقة ابن رشد في معالجة الموضوع ، فقد استقى بتاريخ من المسألة - وهو أحد ركنيها - وحلت محله الأمثال والتقصص (مثل ما في كتاب كبله ودمنة) ، وأصبحت الموازنة بين الذين يعملون الأمثال والتقصص وبين الشعراء ، ثم أصبحت المتفرقة علي أساس أن الأولين يخترعون أشخاص ليس لها وجود أصلا ، والآخريين يضعون أسماء لأشياء موحودة ، وربما تكلموا في الكليات ! وقد كان الباحث يستطيع أن يلتصق عنذرا

لابن رشد في هذا الخلط لولا أنه يقرر في صراحة أن المحت هما منصب علي  
عادة الاغريق في الشعر .

وهذا الخلط في الفهم يستمر فيخيل لابن رشد أن الصور البانية القائمة علي  
تشخيص الأشياء ( كالجود مثلا ) ونسبة الأفعال اليها « لا ينبغي أن يعتمد في  
صدقة المديح فن هذا النحو من التخيل ليس مما يوافق جميع الطباع ، بل قد  
يضحك منه ويزدرجه كثير من الناس » . وثبت «لط آخر يقع فيه في هذا الفصل  
عند كلامه علي العنصرين الذين سميها «الادارة والاستدلال» ، فهو يعتبرهما  
بوعين للتخيل ، وهذا استعمال غريب لكلمة «التخيل» فإن أرسطو حين  
يذكر هذين العنصرين ( الانقلاب واكتشف قسم ١٠ ) إنما يذكرهما باعتبارهما  
العنصرين الرئيسين في الحكمة (plot) ، وهذا التصور الدرامي للعنصرين يستحيل  
عند ابن رشد إلى تصور آخر بعيد عن الأصل ، يقول

«قال وأعني بالادارة محاكاة ضد المقصود مدحه بمدح  
النس عنه ثم ينتقل منه إلى محاكاة المدوح نفسه ، مثل  
أنه إذا أراد أن يحكي السعادة وأهلها ابتداءً أولاً  
بمحاكاة الشقاوة وأهلها ثم انتقل إلى محاكاة أهل السعادة ،  
وذلك بصدم ما حاكى به أهل الشقاوة ، أما الاستدلال فهو  
محاكاة الشيء فقط .»

وبعد أن ينسخ التصور الأصلي عي هذا الوجه بسهل علي ابن رشد أن يقله إلى  
الشعر العربي وأن يمثل لنوع منه (وهو الاستدلال والادارة في الاشياء غير  
للتنفسة) بقول أبي الطيب :

كم زورة لك في الأعراب خفية      أدهى وقد رقدوا من زورة الديب  
أزورهم وسواد الليل يشفع لي      وأنتي ويض الصبح يغري بي

ويعلق علي هدير البيتين بقوله : « فان البيت الأول هو استدلال ، والثاني إدارة . ولما جمع هذان البيتان صمى المحاكاة كانا في غاية من الحسن » .

ويعقد ابن رشد فصلا للكلام علي أجزاء صدعة المديح من جهة الكمية ( قسم ١٢ من أرسطو ) ، ولكنه يسرع فيتحاشي مصطلحات التراحيديين اليونانية قائلا ابن الذي ذكره أرسطو في هذا المعنى أجزاء خاصة بأشعارهم ، « والذي يوجد منهم في أشعر العرب فهي ثلاثة : الجزء الذي يجري عندهم مجرى الصدر في الخطبة وهو الذي فيه يذكرون الدبر والآثار وبتفزلون فيه ، والجزء الثاني المدح ، والجزء الثالث الذي يجري مجرى الخاتمة في الخطبة .. »

يقول هذا الفصل عند ابن رشد حتى يشمل من أقسام أرسطو ثمانية ( من ١٢ إلى ١٩ ) (١) . ومما يشيع في هذا الفصل ونجد ملاحظته كثرة التفات ابن رشد إلى بعض النواحي التراحيدي والقصصية في القرآن وفي الأدب العربي ، واستشهاده في كثير من المواضع للأقوال الشرعية والسنن المكتوبة . فهو يمثل للأقوال المديح التي تكسب النفوس رقة ورحمة وانصرافا إلى الفضائل « بما ورد من حديث يوسف صلي الله عليه وسلم وأخوته وغير ذلك من الأفاضل التي تسمى مواعظ » . ويمثل للمناسخ التي تحدث في محيط الأسرة والتي يلحق فيها أسوء بعض المحبين علي يد بعض مثل قتل الآباء أو لأبناء الآباء » . وقد ورد من قصص إبراهيم عليه السلام فيما أمر به من قتل ابنه ، ويذكر أن هذا القصص « في آية الأقوال الموجبة للحر وال خوف » . ويذكر أن من الشعراء من يدخل في المدائح محاكاة أشياء يقصد بها التعجب فقط من غير أن تكون بحقيقة ولا محزنة ، ثم يقول : « وأنت تحدث مثل هذه الأشياء كلها كثيرا في المكتوبات الشرعية إذ كانت مدائح الفصائل ليس توجد في أشعار العرب

(١) وكذلك فعل ابن سينا من قبله.



وإنما توجد في زماننا هذا في السنن المكتوبة .

ويفيض ابن رشد بإفاضة ظاهرة في شرح نقطة الحزن والرحمة ، وفي الكلام على الأفعال الفاضلة التي تصدر عن علم وإرادة والتي هي محور المحاكاة في صناعة المديح . ثم ينتقل إلى الكلام على العادات ( مترجما بها على ما يظهر لما يقابل Character ) ، وكلامه هنا يقرب من الدقة حيث ينصب البحث على الأمور العامة ، فهو يذكر الشروط الأربعة التي تشترط فيما يحاكي من العادات في المدح الجيد من كونه خيرة ( good ) ولائقة ( appropriate ) ، وعلى أنه ما توجد في المدح من الشبه والموافقة ( like reality ) ، ومن كونها معتدلة متوسطة بين الأطراف ( consistent and the same throughout ) . ولكنه يعترف مرة أخرى في الكلام على أنواع الاستدلال ، فينقل الكلام — من ميدان الكشف ( discovery ) بالعلامات الوراثية والمكتسبة — إلى أنواع التشبيه العربي مستعملا أحيانا نفس أمثلة أرسطو ( التي أوردها في القسم ١٦ للكلام على أنواع الكشف ) . إن أرسطو يتكلم على أنواع الاستكشاف التي يستعملها الشعراء في حركات ما سيهم من سمات تولد مع الشخص أو تكتسب بعد الميلاد ، ومن علامات على الجسم كالدوب ، أو علامات خارجية كالقلاند ، ومن حيل أخرى فنية كخطاب يرسل ، أو ذاكرة تستيقظ ، أو استنتاج يقوم به الفكر . أما ابن رشد فيصرف الكلام في هذه النقطة إلى أنواع من المحاكاة « منها أن تكون المحاكاة لأشياء محسوسة بأشياء محسوسة من شأنها أن توقع الشك لمن يظفر بها ، وتوهم أنها هي لأشياء كما في أحوال محسوسة ، ذلك مثل تسميتهم لبض السكواكب سرطانا ، وبعضها ممسك الحربة لأنها من جهة الشكل يمكن أن يتوهم متوهم أنها هي هي ، وحل تشبيهات العرب راحة إلى هذا الوضع ولذلك كانت حروف التشبيه عديم تقتضي الشك . . . ومنها أن تكون

الحكاية لأمر معنوية بأمر محسوسة ، مثل قولهم في النسيئة إنها طوق العنق  
وفي الاحسان قيد . . . »

ومن الدليل على الخلط هنا أن ابن رشد يحول -- حين يجد السبيل --  
أن يعود الى كلام أرسطو في أنواع الاستكشاف فيقول : « قال والنوع الثالث  
من الحكمة هي الحكاية التي تمتع بالتذكر » (١) غير أنه سرعان ما ينحرف  
الى الكلام عن الخيول والذكور والخيول في الشعر العربي . وهكذا تنتقل  
قل أن يرتد اليها الطرف من ملاحم هوميروس وما سبي سوفوكليس  
الى تشبيهات امرئ القيس وأبي تمام وأبي الطيب وأبي فراس !

والفكرة السارزة التي لا يفتأ ابن رشد يردد في هذه الفصول هي أن  
بعض الظواهر الأدبية المهمة التي يتناولها كلام أرسطو لا توجد في الشعر العربي  
إلا قليلا ، ولكنهم توجد في الكتب العربية (٢) وعلى أساس هذه الفكرة  
يعمل ابن رشد موقف القرآن من الشعراء والمجاهدين عليهم باللائمة . وقد أوردنا  
فيما مضى بعض أمثلة من هذا ، ونضيف الآن مثلا آخر . يقول ابن رشد :

« قل والاستدلال لماضل والادارة إنما تكون للأفعال  
الارادية . وأكثر ما يوجد هذا النوع من الاستدلال في  
الكتب العزيزة ، أعني في مدح الأفعال الماضية وذم الأفعال  
الغير فاضلة ، وهو قليل في أشعر العرب . ومثل الادارة  
في المدح قوله تعالى ( صرب الله مثلا كلمة طيبة . . . الى  
قوله ما لها من قرار ) ومثال الاستدلال قوله تعالى ( كمثل  
حبة أنبتت سبع سنابل . . . الآية ) وليكون أشعار العرب

(١) وهو النوع الثالث من أنواع الاستكشاف عند أرسطو .

(٢) بحث في القرآن في قصصه ، وناقشت فكرة ابن رشد فيه في مقال بعنوان « من  
نون القرآن » ( الثقافة . عدد خاص للهجرة ٣٦٣ ص ١٣ )

خليفة من مدائح الأفعال الفاضلة وذه النقائص أنحى  
الكتاب العزيز عليهم واستغنى بهم من صرب قوله الى  
هذا الجنس .

ثم لابن رشد كذلك لغات في النقد العربي يوردها أحيانا ويستشهد لها  
شعر مشاهير الشعراء ولا سيما امرؤ القيس والتمني ، فهو إذا تكلم مثلا  
عن القصص الشعرى الذى يقصد به الى مطابقة التشبيه فقط ذكر أنه « قد يوجد  
ذلك في اشعارهم في وصف الأحوال الواقعة مثل الحروب وغير ذلك مما يتمدحون  
به » . ثم يقول : « والتمني أفضل من يوحده هذا الصنف من التعجيب ، وذلك  
كثير في اشعاره ، ولذلك يحكي عنه أنه كان لا يريد أن يصف الوقائع التي لم  
يشهدها مع سيف الدولة » .

ويخلط ابن رشد مرة أخرى حين يتناول الكلام على الروايات والحل ،  
فكل تراجيديا كما يقول أرسطو من جهة تعقيد (complication) ، ومن جهة  
حل (dénouement) ، حوادث ما قبل النظر الافتتاحي - وفي كثير من  
الأحيان بعض حوادث الرواية نفسها - تؤلف التعقيد ، والباقي هو الحل . يقول  
أرسطو : « وأنا أعني بالتعقيد كل شيء من مبدأ القصة الى النقطة التي تسبق  
التغير في حظوظ البطل مباشرة ، وبحل كل شيء من مبدأ التغير الى النهاية » .  
أما ابن رشد فينجذب الى ظاهر هذا التقسيم ، والى فكرة السبق واللاحق في  
بناء التراجيديا ، فينقل هذا التصور نقلا سطحيا الى بناء القصيدة العربية فيقول  
« وبشبه أن يكون أقرب الأشياء شها . برباط الموجود في  
اشعارهم هو الجزء الذى يسمى عند الاستطراد وهو  
ربط جزء النسب وبالجمل صدر القصيدة المدحى ، والحل

تفصيل الجزئين أحدهما من الآخر أى يؤتى بهما مفصلا  
وأكثر ما يوجد الرباط في أشعار المحدثين ... وأما الحل  
فهو موحود كثيرا في أشعار العرب مثل قول زهير : دع  
ذا وعد القول في هرم .»

ولا يكاد ابن رشد يختلف من ابن سينا في تلخيص موضوع العبارة، ولكنه  
لا يفتأ يطبق ملاحظاته على الشعر العربي، وينه على ما يخص وما يعم من الظواهر  
فالكلمة « العبر مصرفة هي التي تدل على الحال وهذا خاص بلسانهم » ،  
والاسم المرنجل الذي يخرعه الشعر اختراعا (coined) ويكون هو أول من  
استعمله « عبر موحود في أشعار العرب . وإنه يوجد ذلك في الصنائع الناشئة  
وأكثر ما في الصنائع هو منقول لا معمول مخترع ، وربما استعمله المحدثون من  
الشعراء على طريق الاستعارة » ، وأفضل أنواع القول في التفهيم هو القول المشهور  
للمستدل « وذلك مثل شعر فلان وفلان لقوم مشهورين عندهم ، وينبغي أن نتفقد  
من الغالب على أشعاره هذا النوع من الالفاظ من شعراء العرب » . وهو في  
سياق تلخيصه لكلام أرسطو في هذا الموضوع يستطرد الى بعض النواحي العربية  
من مثل المطابقة والمجاسة فيتكلم فيها ويمثل لها من النثر ومن الشعر العربي ، ويعتبر  
القوافي عند العرب « موافقة في المقدار وفي بعض اللفظ ، ذلك إما في حرف واحد  
وهو الأخير ، وإما في حرفين وهو الذي يعرفه المحدثون بالزوم » . وبشير الى  
نواح من النقد العملي كالمقضية المشهورة حول بيتي امرئ القيس (كأنني لم  
أركب حوادا ... ) ، وبيت أبي الطيب ( عمر بك الا بطال .. ) ، وكالمعركة  
انقضية حول الآيات ( ولما قضينا من منى كل حاحة ) يقول : « إنه اذا عبر  
القول الحقيقي سمي شعرا أو قولاً شعريا ووجد له فعل الشعر ، مثل تلك الآيات  
فإنها إنما صارت شعرا من قبل أنه استعمل قوله أحدنا باطراف الاحاديث بفننا

وسالت بأعناق المطى الاباطح ، بدل قوله تحدثنا ومشبنا .

ويتكلم ابن رشد عن المجاز عند العرب ممثلا لأنواعه ، ثم يحاول متبع  
ابن سينا - أن يلخص ما يقرره أرسطو في القسم الثاني والعشرين من الوسيط  
عن مناسبة أنواع الكلام لأنواع الشعر ، نقول ابن رشد :

« قال والأسماء المركبة تصح للوزن الذي يثني فيه علي  
الأخبار من غير تعيين رجل واحد منهم ، وهذه الأسماء  
هي قليلة الوجود في لسان العرب ، وهي مثل قولهم  
العيشي - المنسوب الى عبد شمس ، وأما اللغات فتصلح  
للشعر الذي يذكر فيه أمر المعد وما فيه من الأهوال ، وكان  
صنف من الشعر عندهم معروفا ، وأما الأسماء المنقولة الغريبة  
فتختص بالأشعر التي تقال في الأمثال والحكم والقصص  
المشورة . »

مثل هذا النوع من الفهم اضروب الشعر اليوناني مر بنا عند الكلام علي  
ابن سينا ، وإذا قابلنا الأصل الأرسطي والتلخيص العربي وجدنا أن ما يسميه  
ابن سينا وابن رشد « الوزن الذي يثني فيه علي الأحيار من غير تعيين رجل  
واحد منهم » يقابل « الديترامب » عند أرسطو ، « والشعر الذي يذكر فيه أمر  
المعد وما فيه من الأهوال » يقابل عند أرسطو شعر الـ Heroics ، « والأشعار  
التي تقال في الأمثال والحكم والقصص المشورة » هي الشعر الأيامي عند أرسطو .  
وإذا رجعنا الى تاريخ تطور هذه الأنواع في الأدب اليوناني رجحنا أن معلومات  
العرب عنها ترجع الى كتابات العصر الاسكندراني وطريقة فهم أهله لفنون



## الادب القديم (١).

يستمر ابن رشد في هذا الفصل فيتكلم عن الشعر والقصص ، وهو هنا كعادته - لا يسلم من الخلط . فقد تصور أن المحاكاة في الأشعار القصصية « ليست تكون للأفعال فيها ، وإنما تكون للآزمنة الواقعة فيها تلك الأفعال . وذلك أنه إنما يحكي في هذه كيف كانت أحوال المتقدم مع أحوال المتأخر وكيف تنقل الدول والممالك والأيام » . والظاهر أن الخلط جاءه من أن أرسطو يقارن أولاً بين الدراما والشعر القصصي ، ثم يفرق بين هذا والتاريخ . واليك نص عبارة أرسطو مأخوذة من ترجمتنا الحديثة :

« . . فن الواضح أن بناء حكاياته (أي الشعر القصصي) ينبغي أن يكون على مثل ما في الدراما ، بأن تكون قائمه على أساس فعل واحد ، كل كامل في نفسه ، له مبدأ ووسط ونهاية ، حتى يمكن أن يحدث العمل الأدبي لذاته الخاصة به ، وأن تتحقق فيه الوحدة العضوية التي تتمثل في الكائن الحي . ولا ينبغي أن يظن ظان أن هناك شبيها بهذه الحكايات في تواريخ العادية ، فالتاريخ لا يعالج فعلا واحدا ، ولكن مرحلة واحدة بكل ما حدث فيها لشخص أو أكثر ، مهما كانت الحوادث المتعددة فيها غير مترابطة » (٢).

(١) هذا درس يحتاج إلى مزيد تحقيق ، وربما عدنا إليه في بحث آخر . غير أن هناك شواهد تؤيده راجع - مثلاً - الصفحات ١٠٤ ، ١١٠ ، ١٥٠ من كتاب سنكلير

" A Hist. of Classical greek Literature. " Sinclair

(٢) قسم ٢٣ من كتاب أرسطو

فابن رشد . كما هو ظاهر — يخلط بين التاريخ والشعر القصصى ، ويرتب على هذا تقريره أن المحركة فى الأشعار القصصة « ليس تكون للأفعال فيها ، وإنما تكون للآزمئة الواقعة فيها مثل تلك الأفعال »

وحين وصل ابن رشد الى ما يقابل قسم ٢٤ من كتاب الشعر حيث يبحث أرسطو موضوع الملحمة تسلسل الفيلسوف القرطبي من الموضوع واكتفى بأن يشير اليه إشارة غمضة ، ثم اسرع ليعلل لعدم وجوده فى الشعر العربى فى قوله :

« وذكر فروق بين صناعة المديح وبين صناعة الشعر الأخر عنهم ، وحواصى تحتص بهم تلك الأشعار الأخرى فى الأوزان والأجزاء والمحركة والقدر ، وإن هذه أوزانها هي أليق ببعض الأشعار من بعض ، وذكر من أجاد من الشعراء فى هذه الأشياء ومن لم يجد ، وإثنى فى هذا كله على أومبروش . وكل ذلك خاص بهم وغير موجود مثاله عنده إما لأن ذلك الذى ذكر غير مشترك للأكثر من الأمم ، وإما لأنه عرض للعرب فى هذه الأشياء أمر خارج عن الطبع . وهو أيسر ، فإنه ما كان ليثبت فى كتابه هذا ما هو خاص بهم ، بل ما هو مشترك للأمم الطبيعية . »

هذه دعوة من حذيرتان بالبحث تتكرران كثيرا فى كتاب ابن رشد : أولها أن ما يذكره أرسطو فى كتاب الشعر ليس خاص باليونان بل هو مشترك لأمتائهم من الأمم الطبيعية . وهذه دعوى لا يؤيدها شرح أرسطو وتقاوده . ولا نظام كتب الشعر نفسه . وقد أشار « سانتسبري » إلى أن تفكير أرسطو فى هذه

الناحية على الرغم من فسفته واستقراءه مؤسس بالضرورة على ما وجد في  
أدبه من الأدب اليوناني بل في الواقع على بعض ما وجد لا كنه . وقبل  
سانسيري في هذا المقام الكلمة التي قاله « دريدن » الشاعر الانجليزي وهي :  
« لو أن أرسطو رأى ما ستدركه من المحتمل أن يغير رأيه » .<sup>(١)</sup> والدعوى  
التي نرى أن هذه الظواهر طبيعية في الأمة الطبيعية ، فإذا لم توجد بعض هذه  
الظواهر في واحدة من تلك الأمم كان ذلك لأمر خرج عن الطبع . ولم يشرح  
ابن رشد ما ذكره بالظواهر الطبيعية في وصف تلك الأمم : أريد بها كونها على درجة  
معينة من البدائية والفطرية ! أم يريد بها حالة تلك الأمم قبل أن تتأثر بتشريع  
سماوي أو أحوال اجتماعية طارئة ! ذلك يحتاج إلى مزيد بحث .

أما الخاتمة التي يختم بها ابن رشد كتابه فهي مغزاها : فهي تبين طريقة  
فهمه للظواهر النقدية التي آثارها أرسطو في كتاب الشعر ، وتشير إلى أنه إنما  
اطلع على ترجمة (أو تراجم) للكتاب فحسب ، ثم تشير إلى موقفه من الجزء  
الناقص من الكتاب ، وتنبيه إلى رأي له خطره في صلة النحوت العربية في القوانين  
الشعرية بنحوت أرسطو في كتابي الشعر والخطابة . يقول ابن رشد :

« فهذا هو ما نادى إلى فهمنا ما ذكره أرسطو في كتابه  
هذا من الأقوال المشتركة لجميع أصناف الشعر  
والخاصة بالمديح ، أعني المشتركة منها أيضا للأكثر أو  
لجميع . وبما ذكره في كتابه هذا من الفصول التي  
يسبتر أصناف الشعر عندهم وبين صنف المديح فهو خاص  
بهم . ومع ذلك فلسنا نجد ذكر من ذلك في هذا الكتاب

(١) راجع A Hist of English Criticism لمؤلفه G. Saintsbury .. اد . مرد

الواصل إلينا الا بعض ذلك . وذلك يدل علي أن هذا الكتاب لم يترجم علي التام ، وأنه بقي منه التكلم في سائر فصول أصناف كثير من الاشعار التي عندهم . وقد كن هو وعد بالتكلم في هذه كلها في صدر كتابه . والذي نقص مما هو مشترك هو التكلم في صناعة الهجاء . إكن يشبه أن يكون الوقوف علي ذلك يقرب من الأشياء التي قيلت في باب المديح إذ كانت الأضداد يعرف بعضها من بعض . وأنت تين إذا فقت علي ما كتبناه هنا أن ما شعر به أهل لساننا من القوانين الشعرية بالاضافة الى كتاب أرسطو هذا في كتاب الخطابة نزر يسير كما يقوله أبو نصر . وليس يخفى عليك أيضا كيف ترجع تلك القوانين إلى هذه ولا ما ذكرنا من ذلك علي وجه الصواب مم ذكر علي غير ذلك . والله الموفق للصواب بفضلہ ورحمته .»



وبعد فما قيمة هذه المحاولات العربية المتعاقبة في تقريب نظريات أرسطو في الشعر إلى العقل العربي ؟

١ — إن متى بن يونس قد وقف موقف المترجم فحسب ، هذا إلى أنه رجع إلى ترجمة سريانية للأصل الأغريقي فترجم عنها . وقد وجدنا أن ترجمته تتمشى وكتاب الشعر المعروف لنا الآن في نصوصه الأوربية المحققة ، وتتبع ترتيبه في موضوعاته وأقسامه . ولكن دراستنا لهذه الترجمة كشفت لنا أن أسلوبها العربي علق غامض ، وأن المترجم يعوزه أحيانا القهم الصحيح لظواهر

الأدب اليوناني الحياة اليونانية . وإذا فقيمة الترجمة ضئيلة إذا أريد الاعتماد عليها في دراسة نظرية أرسطو في الشعر . ولكن هناك ناحيتين تزداد منهما أهمية هذه الترجمة :

• الأولى نزحية الاستعانة به في تحقيق النص الأصلي وترجيح بعض قراءاته على بعض . وقد أفاد الأوريون من هذه الناحية كما أشار إلى ذلك «باووتر» و«تشر» فيما أسلفنا من كلامهم . والثانية نزحية المصطلحات العربية التي وفق اليها «مني» في ترجمة بعض التصورات اليونانية في الشعر ، والتي أفاد منها من غير شت «ابن سيد» و«بن رشد» ، والتي يمكن المالحظ أن يفيد منها من وجهة تطور اللغة وأساليب الترجمة على الأقل .

ب . أم «ابن سينا» فم يكن مترجماً . وإنما كان ملخصاً وشارحاً لتعاليم المعلم الأول . وقد جاء تلخيصه لكتب الشعر لأرسطو ضمن تلخيصه لمنطق أرسطو . وقد تكلم عن الصفات الشعرية عامة على سبيل الاختصار ، ثم بين ما كان لليونانيين فيها من أوضاع وأغراض معينة ، موازناً في حالات قليلة جداً بينها وبين ما قد يماثلها في العربية ، كل ذلك في أسلوب عربي واضح لا عجمة فيه . إلا حيث يعرض له الغموض من صعوبة الموضوع ، كالكلام في ظواهر المسرح اليوناني ، وكلتعرفة بين التاريخ والشعر . وقد حاول ابن سينا محاولة موفقة في كثير من الأحيان في ترجمة الظواهر الأخرى واختيار المصطلحات العربية المناسبة لها . فمقالة ابن سينا - إذاً - ليست ترجمة ، ولكنها عرض لنظرية أرسطو ، وقد تفيد شيئاً في دراسة هذه النظرية ولكنها تحتاج إلى شرح وتفصيل . والمعلومات التي يوردها من تاريخ الأدب اليوناني والتعريف بظواهره قد تعين الدارس العربي ، ولكنها في حاجة إلى التحقيق وإعادة النظر . وأغلب الظن أنها مستفادة من كتابات الأفلاطونية الحديثة . وبعضها يذكره



ابن سينا عي طريق الظن والشك . وموازنات ابن سينا بين الأديين العربى واليونانى قليلة وليست بذات خطر .

ح — وأما ابن رشد فقد كان أمره عجب . فلا هو ترجم ( مثل م . فعل متي ) . ولا هو لخص فى شىء من محاولة الفهم الموضوعى الصحيح ( مثل م . فعل ابن سينا ) . ولا هو ألف مستقلا فى النقد العربى مثل ما ألف غيره من علماء العربية متأثرين أحيانا بنظريات أرسطو ( كما فعل عبد القاهر الجرجاني ) . ولكنه حاول الجمع بين مهمتين : بين التلخيص (متممدا فى الغالب على ترجمة متي وشرح ابن سينا) وبين تطبيق نظرية أرسطو على ظواهر الأدب العربى، وقد جاءت جهوده فى التلخيص على هامش جهوده فى التطبيق . فكانت النتيجة أن اختفت معالم النظرية الاصلية فى التراجم فى الفنون اليونانية الأخرى ، ولم تبق منها الا أشباح تبعد أو تقرب من الاصل حسب قرب الموضوع أو بعده من مألوف الثقافة العربية . ولهذا حمل بعض المستشرقين عليه حملة شديدة واتهموه بسوء الفهم وبالحلطة بين التراجم والكوميديا من جهة والمديح والهجاء من جهة أخرى ، وذهبوا الى ان نظرية الشعر من أولها إلى آخرها كانت لغزا على عقل الفيلسوف القرطبي . على أنهم أهملوا فى الواقع التنبيه الى ما قصد اليه ابن رشد من محاولة استخلاص العناصر العامة من نظرية أرسطو وتقريبها الى الثقافة العربية بربطها بعناصر تقرب منها فى البيئات العربى . ومن الانصاف أن تذكر لهذا الفيلسوف ثلاثة جوانب أخرى بهم النقد العربى . أولها التنبيه الى بعض الفنون القرائية التى لا توجد كثيرا فى الادب العربى . والثاني محاولته شيئا من الأدب المقارن ، والثالث ملاحظاته النقدية على بعض نواحي الأدب العربى وشعرائه .

## RESUMÉ

### A CRITICISM OF ARABIC TRANSLATION OF, AND COMMENTARIES ON ARISTOTLE'S POETICS

---

The present article aims at answering the following question. 'How did the Arabs understand Aristotle's Poetics?' This is part of a wider research which tries to determine to what extent was Arabic literary criticism influenced by Greek literary theories. One aspect of that wider research was dealt with in the previous volume of this Bulletin under the title of Abd-ul-Kahir's Theory in his "Secrets of Eloquence".

The present article is based on a modern translation of the Poetics undertaken by the writer in collaboration with A. A. Sallam. It reviews and criticises three successive types of effort made by Arabic culture — in three centuries — to understand the Poetics. The first step was translation. As a representative of that stage we took "Matta ibn Younos" [10th cen. A.D.] who based his Arabic translation on a Syriac rendering of the Poetics. This translation in the main corresponds to the book as we now know it in its verified Greek text and in its various European translations. But the translator appears to lack genuine knowledge of Greek life and literature, and his Arabic style is very obscure. As an Arabic text of Aristotle's theory, therefore, the book is of no great value. Its value, perhaps, lies in two other aspects: first, as an aid to the verification of the original Greek text. French scholars have known that version for a long time and have made use of it; and English scholars began to draw on it from the last quarter of the 19th cent. Chief among them were "Margoliouth", "Butcher" and "Bywater". Secondly, it is valuable as a source of Arabic terminology. "Matta" was able to develop a workable terminology for rendering Greek conceptions, and that has certainly been drawn upon by Avicenne and Averoes. Thus, from the point of view of linguistic development, the version is of considerable value.

The second stage was one of commenting and summarising, and its best representative is "Avicenne" (10th to 11th cen. A.D.). As part of his larger summary of Aristotle's logic he

summarised the Rhetorics and the Poetics. In his introduction to the last he dealt with poetry in general, and Greek poetry in particular. On very few occasions he attempted some comparison of literature. But, unlike Matta, he wrote in clear and understandable Arabic, except when difficulty of matter brought obscurity on his style. That is quite apparent when he is dealing with such matters as the phenomena of the Greek theatre, the distinction between history and poetry, and the differentiation of tragedy from epic. On the whole Avicenne was successful in treating of Greek conceptions, and in choosing for them suitable arabic terms. His version can, to some extent, be relied upon in grasping a good part of Aristotle's theory. The information it contains of the history of Greek literature and its arts may be helpful to the Arabic reader, but they need verification. Most probably they are inspired by the writings of the Neo-Platonists. The comparisons which Avicenne draws between Arabic and Greek literatures are few and unimportant.

The third stage is one of commentary and application, and its representative is Averoes (12th A.D). Averoes neither translated (like Matta), nor confined himself to the role of commentator and expositor (like Avicenne), nor wrote independently on Arabic criticism drawing some time on Aristotelian theories (as did Abd-ul-Kahir for example). He combined both, commentary on, and application of the Aristotelian conceptions to Arabic literature, concentrating the larger part of his effort on the second aspect. As a result the fundamentals of the theory of Greek tragedy disappeared, leaving only shadows and traces here and there. Consequently, European scholars accused Averoes of misunderstanding Aristotle and of confusing tragedy with panegyric, and comedy with satire. They went as far as to suggest that Aristotle's theory of poetry was from beginning to end an enigma to the Arabian philosopher.

There is truth in that accusation. But scholars seem to ignore the fact, stressed in this article, that Averoes deliberately aimed at extracting, from Aristotle's theory, general principles which would apply to all or to most literatures, and in particular to Arabic literature. Hence the apparent confusions and transformations which have taken place in his

writing. In our analysis of Averoes's book we have been able to note commendable features (1) he had the merit of drawing attention to some Qurânic literary forms which were very rarely found in classical Arabic, (2) he attempted comparative literature on a considerable scale, (3) and he showed a keen sense of literary appreciation exemplified in many critical observations in his book.

Thus the present article claims to have shown that Arabic culture in the past has made a determined effort to understand and assimilate Aristotle's theory in the Poetics. But that effort did not bear its desired fruit, and consequently, poetical Arabic production down the Ages remained up to the advent of modern Arabic renaissance unaffected by that theory.

M. KHALAFALLAH

## المراجع كما وردت في البحث

- ١ — دي بور « تاريخ الفلسفة في الاسلام » ترجمة أبو ريده —  
القاهرة ١٩٣٨
- ٢ — سفتلان محاضرات « في تاريخ المذاهب الفلسفية » أُلقيت في  
الجامعة المصرية سنة ١٩١٠ — ١٩١١ (مخطوط).  
«الفهرست» . ط . مصر ١٣٤٨ هـ .
- ٣ — ابن النديم « ترجمة كتاب الشعر لأرسطوطاليس » صورة  
مخطوط بمكتبة جامعة فؤاد الأول رقم ٧٣٠٥٢ .
- ٤ — ابن سينا « الشفاء » صورة مخطوط بمكتبة جامعة فؤاد الأول  
رقم ٢٦٠٥٣ .
- ٥ — ابن رشد « تكملة كذب أرسطوطاليس في شعر » . طبع  
وتصحح فوسطو لازينو ( Fausto Lasinio )  
فيرنسة سنة ١٨٧٢ م .
- ٦ — خلف الله وسلام « ترجمة حديثة لكتاب الشعر وقد لبعض تراجمه  
وشروحه العربية القديمة » . تحت الطبع
- ٧ — مرجليوث Analecta Orientalia ad Poeticam  
(Aristoteleam) لندن سنة ١٨٨٧ .
- ٨ — بايووتر (Ingram Bywater)  
« Aristotle on the Art of Poetry »  
أكسفورد ١٩٠٩ .
- ٩ — بشر (S. H. Butcher) . لندن ١٩٣٢ ط . رابعة  
«Aristotle's Theory of Poetry and Fine Arts»



- ١١ طه حسين «تمهيد في البيان العربي من الجاحظ الى عبدالقاهر»  
 بحث بالفرنسية. ترجمه الى العربية عبدالحميد العدادي  
 ( مقدمة لكتاب قد النثر لقدامه ) .  
 لجنة التأليف ١٩٤٠
- ١٢ مصطفى عبد الرزاق «فيلسوف العرب واللعن الثاني» ط. الحلبي ١٩٤٥
- ١٣ - البستاني «إلياذة هوميروس» معربة نظماً - ط. الهلال بمصر  
 سنة ١٩٠٤
- ١٤ - سكينر (T. A. Sinclair) . لندن سنة ١٩٣٤  
 « A History of Classical Greek Literature »
- ١٥ - حلف الله «من فنون القرآن» مقال في عدد الهجرة  
 من ثقافة (٣٦٣).
- ب - « نظرية عبد القاهر الجرجاني في أسرار  
 البلاغة » . بحث في مجلة كلية الآداب بجامعة  
 فاروق الأول . المجلد الثاني سنة ١٩٤٤ .
- ١٦ - سانسبري (G. Saintsbury) . إدنبره سنة ١٩١١ .  
 « A History of English Criticism »

# حقيقة التلاميذ

أو

(كتاب الرياضة)

للحكيم الترمذی

قام بنشره وتحقيقه  
عبد المحسن الحسيني

هذا النص الذي أقدمه الآن هو كتاب لأبي عبد الله محمد بن علي بن الحسن بن بشير، الملقب بالحكيم الترمذی، أحد أعلام الصوفية في القرون الثالث الهجري، وإمام طائفة كبيرة منهم.

ولد أبو عبد الله الترمذی في العشرة الأولى من القرن الثالث في مدينة ترمذ حيث بدأ نشأته الأولى، فانصل بأهل الحديث وأخذ عنهم. فأخذ عن أبيه (١) أول الأمر. ثم أخذ بعد ذلك عن صالح بن عبد الترمذی (٢)، وصالح ابن عبد الله الترمذی (٣) (٢٣١ أو ٢٣٩) والخارود بن معاذ السلمي الترمذی (٤) (٢٤٤).

وقبل تمام العشرة الثالثة من القرن الثالث انتقل الترمذی إلى مدينة بلخ حيث بدأ المرحلة ثمانية من نشأته العلمية. وهناك في مدينة بلخ بدأ الترمذی تنجبه في طريق ذي شعبتين. أما الشعبة الأولى فقد كانت امتداداً لوجهته السابقة التي رسمها لنفسه، وهي طلب الحديث وأما الوجهة الثانية فقد كانت وجهة جديدة وجهته فيها حياته بين الصوفية في بلخ، إذ كانت هذه الوجهة

(١) أمه هو الذي ذكره الخطيب في تاريخ معاد نجد اسم من بن الحسن بن بشير.  
ابن هارون الترمذی ١١ : ٣٧٣ (٦٢٢٦) (٢) الذهبي : الميزان (٣٧٦٩)  
الخطيب : بمعداد ٩ : ٤٨٦٦، ٣٣٠ (٣) الذهبي : الميزان (٣٧٦٩) — الخطيب : بمعداد ٩ : ٣١٥ (٤٨٥١) الخاروجي : خلاصة ١٤٥ (٥) الخاروجي : خلاصة ٩٥

نحو التصوف . وهكذا اتصل اليرمدي في بلخ بأهل الحديث كما اتصل بالصوفية  
فصادف هناك من المحدثين الحسن بن عمر بن شقيق البلخي (١١) (٢٣٠) وفتية  
ابن سعيد الثقفي البلخي (٢٤٠) وعيسى بن أحمد المسقلاني (١٣) (٢٦٨) .  
وصادف من الصوفية هناك أحمد بن منصورويه البلخي (١٤) (٢٤٠) وأبا تراب  
التخشي (١٥) (٢٤٥) ويحيى بن معاذ الرازي (١٦) (٢٥٨) .

اتصل اليرمدي بعد ذلك إلى بغداد استكمالاً لما بدأ في طلبه قبل ذلك .  
فأخذ يبحث بها عن أهل الحديث كما أخذ يشد الصوفية فقابل هناك من أهل  
الحديث يعقوب الدورقي (٧) (٢٥٠) ويعقوب بن أبي شيبة (٨) (٢٦٢) .  
وقال من صوفية بغداد يحيى بن الحلاء . غير أن اليرمدي بدأ في هذه المرحلة  
بمن نحو الصوفية أكثر من ميله إلى أهل الحديث . فلعله - يخرج إلى العراق  
الاصحبة للصوفية في رحلاتهم . فقد كانت صلته بمن ذكرنا من أصحاب  
الصوف صلة صريحة وإخوة . لاجلها لفته حبيب . كتابك التي كانت بينه وبين  
أهل الحديث .

تمهى اليرمدي بعد ذلك من رحلاته العلمية . وبشكل مراحل الصلب .  
ويعود إلى بلدته الأولى يبدأ حياة التأليف . وكان ذلك بحلول عام ٢٦٠  
لهجرة . وقد كانت هذه الفترة أخصب مرحلة من مراحل حياته إذ كتب  
فيها قريباً من ثلاثين مؤلفاً . من بين كتاباته رسالة . كما انصرف فيها إلى تكوين  
فرقة الصوفية التي تدعى إليه وسمي «الحكيمية أو الترمذية» . ولكن  
هذه الفترة لم تكن لتجود من مكرها فقد ألف كتابيه المشهورين «ختم الولاية»  
و«علل الشريعة» فأثارا عليه القهقهة في ترمذ وعرضاه لاضطهادهم . فتفوه  
عنها ، فسار إلى بلخ ، حيث قبله أهلها لموافقته إياهم في المذهب . ولكن حياة

١١ - ٥٥٠٧ - ١٣٨٠ - ٢٠ - ٩٢٠٢

١٢ - ٩٦٢٢ - ١٣٨٠ - ٣١ - ١٥٤٠٢

(٤) الطبقات ٢٦١ - (٥) ٣٩ - (٦) ٢٢ - (٧) الخطيب

مقاد ١٤ : ٢٢٧ - (٨) ١٤ : ٢٨٩ (٧٥٧٥) .

الترمذي لم تطل به بعد ذلك فتوفي عام ٢٨٥ عما يقرب من ثمانين سنة (١) .  
والقاريء لمؤلفات الترمذي يرى أن ثقافته لم تقتصر على ماطلبه من الحديث  
أو التصوف بترمذ وبلغ و بغداد . بل هناك ثقافات أخرى تشيع في مؤلفاته  
غير تلك التي تشيع في أوساط الصوفية والمحدثين .

أما أولى هذه الثقافات فهي ثقافة بعيدة البعد كله عن ثقافة الصوفية وأهل  
الحديث ، إن لم تكن تعارضها وتناقضها . تلك هي مجموعة العلوم والمعارف التي  
يكلف بها أصحاب الجديده عادة فيصفون اليها منصرفين عن كل موروث وقديم .  
فوقف الترمذي في ميدان الفقه على مذاهب أهل الرأي ومنهجهم . فدرس  
القياس والاستنباط واستعرض مهم كثيرا من مسائلهم التي ينتهجون فيها  
هذا المنهج . ووقف الترمذي كذلك على مذاهب المتكلمين من غير أهل السنة  
أو أهل الحديث فتعمق مقالاتهم وأحاط بمنهجهم ، ونبين مصادر آرائهم .  
ومقاصد وجهاتهم ، وأسباب اختلافهم .

ووقف الترمذي كذلك في ميدان العلوم التي كان يقدم بها أصحاب الجديده  
لنأهجهم على مذاهب أهل اللغة من المشايخين للاتجاهات الجديده فوقف على  
آراء البصريين من اللغويين ومن نحاسيهم ، وقف في ميدان التفسير وعلوم  
القرآن على آراء أصحاب الجديده هؤلاء .

ووقف الترمذي بعد ذلك على آثار هذه الاتجاهات الجديده ، في كل من  
الميدان السياسي والاجتماعي ، ونبين ما تهدف اليه هذه الحياة الجديده من غاية  
تقباير وتختلف عن تلك الغاية القديمة التي تنطوي عليها الثقافة الموروثة بما  
تحملة من نظم وأساليب .

وأما ثاني هذه الثقافات التي نصادفها في مؤلفات الترمذي فهي الثقافة الشيعية

(١) مصادر حياة الترمذي : الذهبي : المجلد ٤٨ ب — الهجوري : كشف المحجوب  
( بيكاس ) ٢/١٤١ : ٢١ — العطار : التذكرة ٢ : ١٠٩ / ٩١ — حمي : النفحات  
١٣١ — أبو عبيد : الجلب ١٠٤ : ٢٣٣ — السكي : الطبقات ٢٠٢ : ٢ — الذهبي  
التذكرة ٢ : ٢١٨ .

فقد وقف على جميع نواحيها سواء كان ذلك في الاعتقاد أو الاجتماع أو السياسة . فاتفق بمصادرها وتعمق منهجها وتفهم مراميها ووقف على مذهب اليه أنصارها في الاحتجاج لها .

وهناك ثقافة ثالثة نصادفها كثيرا في مؤلفات الرمزى تلك هي الثقافة الفلسفية الحرة التي تدور حول طائفة العلوم الانسانية . فقد وقف الرمزى على مذاهب هذه الفلسفة ومناهجها سواء في فلسفة الوجود أو المعرفة أو الاخلاق كما وقف كذلك على ما تقدم به هذه الفلسفة لمناهجها من دراسة الطب أو الانسان . ويظهر في هذه الفلسفة الطابع اليوناني كما يظهر كذلك الطابع الفارسي سواء كان مانويا أو زرادشتيا .

هذه الثقافات جميعا نصادفها في كتب الرمزى الى جوار ثقافة الصوفية وأهل الحديث . غير أن النوعين لا يقفان على درجة واحدة فأحدهما يقوم في خدمة الآخر ويقدم له .

أراد الرمزى أن يدافع عن أهل الحديث وينتصر لقائمتهم الموروثة واتجاههم القديم فقد تأثر بثقافتهم وبما تحمل في طياتها من مثل اخلاقية ودينية وبما تنشد من نظام اجتماعي وسياسي . وكان الرمزى مرآة صادقة لثقافة عصره ومعارفه وكانت تنعكس عليه هذه الثقافات بما تحمل من اتجاهات جديدة ومناهج مستحدثة ، وكان عميق الفهم واسع النظرة متعدد الجنبات ، فاستطاع أن يجوب أوديتها جميعا وأن يستكنه أسرارها ، فاعجب بمناهجها واساليبها وطرائقها ولكنه انكر غاياتها واتجاهاتها ومثلها .

لبيستبدل إذن بهذه الاتجاهات الجديدة التي أنكرها تلك الاتجاهات القديمة التي وقف لمناصرتها . وليستبدل بتلك المناهج القديمة التي لم يعجب بها هذه المناهج الحديثة التي أعجب بها . وليأخذ إذن في نصرة أهل الحديث وفي تقرير مبادئهم مستعينا بهذه الاساليب المستحدثة والمناهج الجديدة وليقف إذن بين الغايات القديمة وبين المناهج الجديدة أو عبارة أخرى بين «أهل

الحديث» في غاياتهم وبين «أهل الرأي والفلاسفة» في مناهجهم .

أما هذا التوفيق أو هذا المذهب الجديد الذي وقف الترمذى عليه حياته .  
فقد لخصه لنا في هذه المسائل الأساسية التي وقف عندها :

«أولاً» في الانجاء العام : تفصيل أهل الحديث على بقية طوائف العلماء وقد  
ألف في هذا كتاب العلوم

«ثانياً» في المعرفة : تقسيم المعرفة إلى ثلاثة أقسام العلم والحكمة الظاهرة  
والحكمة العليا . وتفصيل الحكمة الظاهرة والعليا على العلم . وقد ألف  
في ذلك كتاب ختم الولاية .

«ثالثاً» في اللغة : نقد فكرة الترادف تمهيداً لنقد القياس والاستقباط ليحل  
علمها نوع آخر من القياس وقد ألف في ذلك كتاب الفروق ومع  
الترادف وكتاب تحصيل نظائر القرآن .

«رابعاً» في الاخلاق : فكرة الحق والعدل والصدق . وقد ألف في ذلك  
كتاب الإكياس والمعتزين وكتاب العقل والهوى .  
«خامساً» في السياسة والاحتماع : فكرة الولاية وقد ألف في ذلك كتاب  
ختم الولاية .

في هذه المسائل استطاع الترمذى أن يسخر مناهج المتكلمين وأهل الرأي  
من الفقهاء والفلاسفة والشيعة واللعوين في الدفاع عن مذهب أهل الحديث  
أو عبارة أخرى استطاع الترمذى خلال هذه المسائل أن يخرج لنا بمذهب  
في التوفيق بين أهل الحديث وبين المناهج العقلية في عصره .

غير أن الترمذى كان إمام فرقة صوفية قبل كل شيء . وكان همه  
الأول اذاعة هذه التعاليم بين أتباعه الذين لم يكونوا ليكلفوه أن يصوغوها لهم  
في صورة مذهب علمي أو فلسفي متمسك . بل كانوا يقتنعون بما دون ذلك  
يلتمسونها في صورة مواعظ أو رسائل . وهكذا يكلف الترمذى نفسه أن



يصوغ من هذه المسائل مذهبا فلسفيا متكاملا . أما الذي كلفه نفسه فهو أن يعبر عن هذه التجارب الصوفية التي تشتمل عليها مؤلفاته وأن يحيا فيها يكتب ويفكر .

وكتاب الترمذي « حقيقة الادمية أو كتاب الرياضة » الذي نحن بصدد الان هو صورة واضحة لهذه الحياة العقلية التي كان يحياها الترمذي او بعبارة أخرى هو صورة حية للتوفيق بين هذه المناهج العقلية التي بدأت تنعكس على نفس الترمذي مع الثقافات الجديدة وبين الحياة الروحية التي ورثها عن الثقافة القديمة . هو صورة للتوفيق بين المنهج الجديد والغاية القديمة . وكم كان الترمذي شديد الاحساس بما يحمله هذا الكتاب من اتجاهين متباينين فاطلق عليه اسمين مختلفين يمثل كل واحد منهما اتجاها من هذين الاتجاهين . فاطلق عليه « حقيقة الادمية » تمثيلا للمنهج العقلي المتحرر الذي اراد ان يجعل منه اصلا يستند اليه في تأليفه . كما سماه « كتاب الرياضة » تمثيلا للغاية الروحية التي يسعى لتأصيلها .

وان كانت هذه الظاهرة تبدو في هذا الكتاب الان فهي تبدو كذلك في حياة الترمذي جميع . ولا مر ما جمع في تسميته وتلقيبه بين لقب الحكيم والصوفي . فقد كان حريصا على ان يجمع بين الناحية الروحية القابعة للثقافة الاسلامية وبين المنهج العقلي الذي جد في عصره .

اما هذا الاتجاه فقد أنزل الترمذي بين اهل عصره وبين تلامذته وافراد طائفته منزلة خاصة . وهذا الاتجاه نفسه هو الذي يعطى « لكتاب حقيقة الادمية او كتاب الرياضة في تعلق الأمر بالخلق » منزلة الخاصة بين كتب الترمذي

• • •

اما الكتاب فقد انتهى الينا منه ثلاثة اصول وهي كل ما ظهر حتى الان من مخطوطاته ، وهي التي اعتمدنا عليها في تحقيق النص ونشره . ( ١ ) اما النص الأول : فيوجد ضمن مجموعة للترمذي بالمكتبة الأهلية

بيارس تحت رقم (٥٠١٨ من القمم العربي) وتحتوى هذه المجموعة اثني عشر كتابا للترمذي . وترتيبها على النحو الاتي :

كتاب الصلاة -- كتاب الحج -- كتاب الاحتياطات -- كتاب الجمل اللازم معرفتها -- كتاب القروق ومنع الترادف -- كتاب حقيقة الادمية -- كتاب عرس الموحدين -- كتاب الاعضاء والنفس -- كتاب منازل العباد من العبادة -- كتاب العقل والهوى -- كتاب الامثال -- كتاب المنهيات

وهذه المجموعة مكتوبة بخط معربي صغير الحجم غير أنه رديء . وكان اسحبا يميل التقط دائما ، هذا الى اضطراب في يده كان يجعل حروفه يلتبس بعضها ببعض . غير ان الناسخ كان على غاية من الدقة والقيم والعناية . فكان يضبط المشكل من الكلمات وكان راجع ما يكتب من حين الى آخر ، ويثبت تصويباته في هامش الصفحة . وكان اذا وقع منه خطأ اثناء الكتابة أصلحه وكان له في اصلاحه هذا طرق ثلاث : (١) اذا سى شيئا في اثناء الكتابة وضع خطا صغيرا عند مكانه ثم كتب في نهاية السطر الذي وقع فيه هذا السهو . (ب) اذا زاد شيئا عن خط شطبه بخط خفيف او وضع فوق ما يجب حذفه علامة صغيرة خفيفة . (ج) اذا التفت عليه كلمة فكتبها ثم وطن الى صوابها بعد ذلك عاد الى حروفها واقامها . ما استطاع . على الصواب .

وتدل خصائص هذه المجموعة على انها كانت مجموعة خاصة كتبها صاحبها لنفسه . فطريقة كتابتها والعناية بها تؤيد ذلك . فهي رديئة الخط ، صغيرة حجمه ، مزدجة الصفحات . بالنص والتصويبات . فعدد سطورها ٢٥ سطرا . وهي مع ذلك دقيقة صحيحة غير أن بها من حين الى حين بعض البياض الذي اصاب سطورها من اثر القدم .

أما ناسخ هذه المجموعة او صاحبها فهو علي بن سليمان بن احمد بن سليمان المعربي المرادي الاندلسي . انتهى من كتابة بعض رسائلها في الحادي عشر من رمضان سنة ١٠٤٤ هـ « اربع وتسعين » ثم لا يذكر بعد ذلك القرن الذي يقع فيه هذا العقد .

وانا وان كنا لانستطيع ان مهتدي الي شخصية كاتب المجموعة ولا ان نحدد القرن الذي كتبت فيه الا اننا نستطيع ان نجزم بانها اقدم الاصول الثلاثة التي بين ايدينا . وان كانت حالتها وخصائصها تمهد لأن نعتقد بأنهم كتبت في القرن السابع او الثامن .

أما « كتاب حقيقة الادمية » في هذه المجموعة فيسمي « كتاب حقيقة الادمية او كتاب الرياضة في تعلق الامر بالخلق » ويبدأ بعد البسملة « قال أبو عبد الله محمد بن علي بن الحسن الترمذي رحمة الله عليه : الحمد لله رب العالمين ولي الحمد وأهله . اما بعد فان الله عز وجل خلق الادميين لخدمته وخلق ما سواهم سخرة لهم . وينتهي « قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ما عبد الله عز وجل مثل طول الاحزان — تم كتاب الرياضة والحمد لله كثيرا كما هو اهله ، والصلاة على رسوله محمد وآله اجمعين كما ينبغي له . رزقنا الله الرياضة في سبيله واتقوا مرضاته في خير وعافية . وصلى الله على سيدنا محمد بنيه » وهو يشمل من هذه المجموعة الورقات (من ٩٩ الي ١٠٨) وقد اعتبرنا هذه النسخة الاصل الذي اعتمدنا عليه في نشر النص ورمزنا اليها برمز (ب) .

(٢) اما الاصل الثاني فيوجد ضمن مجموعة الترمذي بالمكتبة الطاهرية بدمشق تحت رقم (١٠٤ تصوف) ونضم هذه المجموعة حصة مؤلفات للترمذي هي (كتاب الاكياس والمقربين - جواب كتاب من الري — كتاب بيان الكسب مسائل سئل عنها وذكر اجوبتها — كتاب الرياضة).

وهذه المجموعة مكتوبة بالخط النسخ الجميل مع شكل للكلمات يكاد يكون تاما . غير ان هذا الشكل لا يخلو في بعض الاحيان من خطأ . فمثل الذي قام به هو الناسخ نفسه . وبدل مظهر هذه المجموعة وخصائصها علي انها قد تكون نسخت لحساب بعض الولاة او العلماء . خطها جميل متناسق وسطورها متناسبة وهوامشها مبيحة . اما عدد سطور صفحتها فهو ١٧ سطرا غير ان سطورها بعض البياض من اثر القدم وان يكن ذلك قليلا جدا وفي صفحات معدودة

وفي اول هذه المجموعة اشارة الى انها موقوفة و اشارة اخري تبين تاريخ ذلك الوقف مع بعض اختتام « اوقف هذا الكتاب الوزير المكرم الحاج محمد باشا والي الشام حالا دام فضله على طلبة العلوم ، و شرط الا يخرج من مكانه الا لمراجعته سنة ١١٩٠ » اما تاريخ كتابة هذه المجموعة فلعله اقدم من تاريخ هذا الوقف كثيرا . وان كنا لا نستطيع ان نهتدي اليه ، كما اننا لا نستطيع ان نذهب الى انه يبلغ من القدم حتى يعاصر النسخة السابقة .

واما كتاب حقيقة الادمية في هذه المجموعة فيسمى « كتاب الرياضة » ويبدأ بعد البسملة : « قال ابو عبد الله رحمه الله الحمد لله رب العالمين ولي احمد واهله . اما بعد . فان الله عز وجل خلق الادميين لخدمته وخلق ما سواهم سخرة لهم . » وينتهي : « قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما عبد الله عز وجل بمثل طول الاحزان — ثم كتاب الرياضة بعون الله ومنه وحسن توفيقه . الحمد لله وحده وصلاته على سيدنا محمد نبيه وآله وصحبه وسلامه وهو حسبنا ونعم الوكيل » .

اما صلة هذا الأصل بالأصل السابق فتكاد تكون منقطعة . فكل منها قد وصل الينا عن طريق خاص وان يكونا قد اشتركا في مصدر فعله ان يكون عاليا مرتفعا . فكل مجموعة من المجموعتين تحوى طائفة من الكتب غير التي تحويها الاخرى فيها لا يشتركان الا في كتاب الرياضة بحسب . هذا الى ان نص كل منهما يستقيم استقامة تامة مستقلا عن النص الآخر ، وبعبارة اخرى ان يكون قد تأثر به .

اما مظاهر الخلاف بين النسختين فترجع الى ثلاثة : (١) الخلاف في النقط ، وخاصة في الافعال ، هذا الخلاف الذي من شأنه ان يعود بالضائر — في احد النصين — علي غير ما يعود بها في النص الآخر . وقد حرصنا على اثبات مثل هذا الخلاف . (ب) الخلاف في استعمال الصفات التي تضاف الى لفظ الجلالة . وقد اهلنا اثبات ذلك لعدم تأثيره علي النص . (ج) الخلاف في متن اللغة واقامة النص . ومثل هذا الخلاف قد حرصنا الحرص كله على

اثباته . وكثيرا ما تكون قراءة هذه النسخة اجملا واقرب منالاً من قراءة النسخة الاولى الا انا لا نستطيع الا ان نثبتها في الهامش ما استقام لنا نص النسخة الاولى . أما حين لا يستقيم نص النسخة الاولى فانا نثبت نص هذه النسخة في الاصل — اذا استقام — ونثبت القراءة الاخرى في الهامش . هذا وقد رمزنا الى هذه النسخة بالرمز (ظ) .

(٣) واما الاصل الثالث فيوجد ضمن مجموعة للترمذي بمكتبه عامر باستانبول تحت رقم (١٤٧٩) وهي تتضمن الكتب الالية ( كتاب الاعضاء والنفس — منازل العباد من العبادة — العقل والهوى — الامثال من الكتاب والسنة — المنهايات — حقيقة الادمية ) .

وهذه المجموعة مكتوبة بالخط الفارسي الجميل في كثير من الالاقاة والدقة وداخل اطار مذهب . وعدد سطورها ٢٧ سطرا . وبهامشها — الي جانب الاستدراكات النادرة التي قام بها الناسخ — تبويبات وعناوين لفصول الكتب التي تصممها المجموعة . اما هذه العناوين فهي مكتوبة بالخط النسخ وبعبارة واناقة اقل بكثير من تلك التي يكتب بها الناسخ . ولعلها من فعل بعض قراء المجموعة او من تبويب صاحبها .

وحالة هذه المجموعة وخصائصها تدل على ان سخط لحساب بعض اولي الامر او العلماء فناسخها وهو « الحاج احمد بن محمد بن الحاج علي بن ولي » لم يكن ليستطيع أن يفهم النص او يقيمه ولا ان يميز بين المذكر والمؤنث من الكلمات ، بل كان كثيرا ما يقيم النص على لهجة اعجمية .

واما تاريخ هذه المجموعة فيثبت الناسخ في آخر « كتاب المنهايات » : « قد وقع الفراغ من هذه المجموعة اللطيفة المشتملة اثني عشر رسالة للحكيم الترمذي على يد اضعف العباد الحاج احمد بن محمد بن الحاج علي بن ولي غفر دنوبه واحسن اليهم واليه لسنة عشرين ومائة والف » . وان كانت هذه الاشارة تدل كذلك على ان هذه المجموعة كانت اكبر من ذلك اذ كانت تشتمل على اثنتي عشرة رسالة . كاتدل على ان كتاب حقيقة الادمية لم يكن

في آخرها اذ كان آخرها كتاب المنهايات . والراجح ان كتاب حقيقة الادمية كان اول هذه المجموعة ولكنه جلد خطأ في آخرها .

اما « كتاب حقيقة الادمية » في هذه المجموعة فيسمى « كتاب حقيقة الادمية » او « كتاب الرياضة في تعلق الامر بالخلق » ويبدأ بعد البسملة « قال ابو عبد الله محمد بن علي بن الحسن الترمذي رحمه الله عليه . الحمد لله رب العالمين ولي الحمد واهله . اما بعد . فان الله عز وجل خلق الادميين لخدمته وخلق ما سواهم سخرة لهم » وتنتهي بقوله : « قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما عبد الله عز وجل مثل طول الاحزان — ثم كتاب الرياضة والحمد لله كثيرا كما هو اهله والصلاة على رسوله محمد وآله أجمعين كما ينبغي له . رزقنا الله الرياضة في سبيله » .

اما عن صلة هذا الاصل بالاصلين السابقين فنستطيع ان نقول انه يرجع الي الاصل الاول اذ قد نقل عنه وان ترتيب الكتب في المجموعتين وعددها لم يهدان الى الاعتقاد بذلك غير ان المراجعة الدقيقة للنصين تؤكد ذلك تأكيداً لا مجال للشك فيه . ولتجاوز توضيح ذلك خلال استعراضنا لمظاهر الاتفاق والاختلاف بين النصين واسماها :

( ١ ) ان اماكن الياض التي ترد في الاصل الاول هي بعينها اماكنه من هذا الأصل .

( ب ) ان ما ينسأ ناسخ الاصل الاول فيثبته بعد ذلك في الهامش ينسأ ناسخ هذا الاصل كذلك غير انه لا يستدرك ذلك في الهامش الا نادرا .

( ج ) ان ما ينسأ ناسخ الاصل الاول فيثبته بعد ذلك في آخر السطر او في اوله مع اشارة صغيرة عند موضعه من النص يثبته ناسخ هذا الاصل حيث ينتهي اليه من نهاية السطر او بدايته دون ان يفتن الى هذه الاشارة الصغيرة التي تحدد موضع النقص . وهكذا يأتي نصه في هذه المواطن غير مرتب .



(د) ان ما يحطيه فيه ناسخ الاصل الاول فيثبته زيادة ثم يحذفه على طريقته  
شطبه نخط خفيف او بوضع (ج) فوقه يثبت ناسخ هذا الاصل جميعا  
دون تغيير . ومن امثله ذلك : ( ا خلق الفرح وجعل له نانا . فلما خلق  
احسنه حسرت الافراح غراس ) فيثبتها ناسخ هذا الاصل ( الافراح  
(-)

عراس ) دون ان يثبت به للخط . ( ونعيمه ذكر الله وعبودته ، وشهوته  
وموته راحته ويوم عيده ) فلا يفظن ناسخ هذا الاصل الثالث املادة  
الحذف ( ح ) الموجودة فوق كلمة شهوته فيثبتها في النص

( هـ ) ان ما يحطيه فيه ناسخ الاصل الاول فيصلح حروفه يلتبس على ناسخ  
هذا الاصل الثالث فيرسمه كما هو دون ان يبين كيف يقرأ

( و ) ان ما تضطرب فيه يد ناسخ الاصل الاول فيتسبب عنه لبس في القراءة  
يلتبس على ناسخ الاصل الثالث فيكتبه كما التبس عليه . ومن ذلك مثلا  
كلمة «القلوب» تضطرب بها يد الناسخ الاول فتصل «القاف» «ماللام»  
على شكل «ط» فيكتبها ناسخ الاصل الثالث «الطرب» .

( ز ) ان ما يلتبس على ناسخ الاصل الثالث من عدم تناسق حروف الاصل  
الاول يرسمه كما هو دون مراعاة للفهم او المعنى . ومن ذلك مثلا  
«وفي الأبتدا تنفر عن اللجام» تلتبس عليه فيثبتها «وفي الامتدا بمض  
عن اللجام» وكذلك « في جلبة الصنائع مثل الحدادين والنحارين »  
تلتبس عليه فيثبتها «مثل الحدارات والبحارت» .

( ح ) ان بقية اختلاف بين النسختين هو في مواضع النقط لحسب . واما غير  
ذلك من الخلاف فيرد الى الاسباب السابقة .

من هذا يتبين ان هذا الاصل الثالث قد تقل مباشرة عن الاصل الاول  
وان يكن هذا القل دون عناية او فهم غير اننا لم نشأ ان نعمل نقط الخلاف  
بين النسختين . مع علمنا باسبابها — فانبتناها احتياطا . اما الخلاف الذي ينتج  
عن النقط وقد اهتمناه وقد رمزنا الى هذا الاصل الثالث بالرمز (ع) .

# كتاب حقيقة الادمية

« بسم الله الرحمن الرحيم »

قال أبو عبد الله محمد بن عبي بن الحسن الترمذي رحمه الله عليه :<sup>(١)</sup>  
الحمد لله رب العالمين ولي الحمد وأحمد . أم بعد - فأن الله عز وجل خلق  
الآدميين لخدمته ، وخلق ما سواهم سحره لهم فقال في تنزيله : « هو الذي خلق  
لكم ما في الأرض جميعا » . ثم قال : « وسخر لكم ما في السموات وما في الأرض  
جميعا منه » . فجعل في كل مسحور محتاج اليه هؤلاء الخدم . و . يرجع نعمه اليهم  
مهم كلهم فانتون يؤدون<sup>(٢)</sup> السخرة الى هؤلاء الخدم . فأظهر حقيقته من التمرد  
بقوله « كن » وأظهر خلق هؤلاء الخدم من المحم يبد .

## صفة ظاهر الادمي وباطنه |

[خلق آدم . نفخ الروح والنفس . أعضاء الجسم . القلب والفؤاد .  
الشهوة . مكان الروح والنفس . الذهن والحفظ والتميم . الفرج .  
العقل . نور التوحيد ونور الحياة . المعرفة والهو . حقائق الشهوات .  
الحق والفضب والعكبر ] .

- ١ -

فمعجن طينته ومورد يبد . ثم جعله ذا حرء كل جزء منه يعمل عملا غير  
عمل الآخر . ثم فتح فيه من روحه وهوروح الحياة ، وتفسيره الطيبة .<sup>(٣)</sup> فقدرت

(١) ح : « هل يؤسد الله رحمه الله » . واسم حده « الحسن » لا يصرح إلا في هذه  
الرسالة فقط وهو موافق لما ورد « مضيق صوفي له » ٤٨ - وان كان يختلف عما  
ذكره ناشر وادرس الاصول اد يدكره « الحسن » كما يختلف كده عن عما ذكره Massignon  
اد يدكره « الحسن » Essai 256 . - (٢) ع . مؤدون . - (٣) ح : « عسه لصبه »  
بصبط « عس » بالكه ويدون فقط « الطيبة » - ح : « عسه الطيبة » - ع . « عسه  
الطيبة » مع تشديد « الطيبة » .

النفس فاستقرت<sup>(١)</sup> في الخوف<sup>(٢)</sup> . فجعل في ظاهره يدين ذواتي أصابع وذواتي<sup>(٣)</sup> .  
مفاصل تبسط وتقبض<sup>(٤)</sup> ، ورجلين موشجتين في الوركين ذواتي ساقين وقدمين  
يختلف بينهما في قطع المسافات ، وعينين بهما يشتمل علي الألوان لذة وجبرا ،  
وأذنين بهما يتداول الأصوات لذة وجبرا ، ولسانا يديره في فبوحكه إلى شففيه  
ليلفظ ببعاته من صدره إلى شففيه ، مؤدية تلك النعمات معاني الأمور التي تستعمل<sup>(٥)</sup> .  
وتترد في صدره صور تلك الأمور ، فتصير تلك الصور حروفا مؤلفة ، فيبرزها  
صوت يستسمع<sup>(٦)</sup> ، آذان المستمعين له ، حتي تصير تلك الأصماغ قعالم هذا الصوت ،  
فيتحول ما في صدر هذا من غير الأمور إلى صدر المستمع ، من طريق فهم هذا  
إلى أذن الآخر ، فيكون قد أفرغ ما في صدره من صورة الأمور ومعانيها ،  
بخرووف والصوت إلى صدر صاحبه . وجعل له منحرج للنفس والمشام ، ومعدته  
صيرها دار رزقه . وباب هذه الدار متصل بالقنوات<sup>(٧)</sup> ، وباب في أسفل حسده :  
أحدها مخرج للذرة ، والآخر مخرج المصون . الأذى . وذلك أن العدو لما  
عره حتي<sup>(٨)</sup> كل من الشجرة وحده لسبيل إلى معدته تلك الأكلة التي أطاعه  
فيها ، فجعله مستقره ، فتنم في المعدة منذ<sup>(٩)</sup> يومئذ رجسه العدو . فمن هاهنا  
وحب علينا غسل الأطراف ثم يطهر من المعدة من الغائط والبول ويريجيها . ثم  
وصع في حوفه لصعة جوفاء سماها قلب وفؤادا . فلبطن منها فهو القلب ، وما ظهر  
منها فهو الفؤاد . وإما سمى قلبا لأنه يتقلب بتقليب الله عز وجل إياه لأنه بين  
أصعبين من أصعب أرحمن عز وجل بقلبه بمشيآته فيه . وسمى فؤادا لأنه عشاء  
لتلك اللصعة لبطنه . ومنه يقال « هذا خبز فتيد » و « حبر ملة » لأنها حمزة  
قد ظاهره أخرى . وجعل له بين هذا الفؤاد عيين وأذنين وبابا — وصير القلب

(١) ع « واستقرت » - (٢) ع : « استقرت » - (٣) ع : « ذواتي »

(٤) ع : « تبسط وتقبض » - (٥) ع : « تستعمل » - (٦) ع : « يستسمع »

(٧) ع : « منه » .

يلتأ له عيش وأذن - وبابه في الصدر . وحمل الصدر ساحة هذا البيت .  
وحمل إلى جانبه بصعة أخرى سمها ككدا . وحمله مجمع عروق الحسد كله .  
ومنه ينقسم . يجري <sup>(١)</sup> من المعدة من فود الطعام الذي طحقته البعدة حتى صار  
دماً مريئاً <sup>(٢)</sup> يجري <sup>(٣)</sup> في جميع العروق . وألحق أسمعه بصعة أخرى سماها  
طحالاً ، وإلى جانب الأخرى <sup>(٤)</sup> سماها رئة ، ومسكن النفس فيها ، ومنه  
تنفس <sup>(٥)</sup> النفس بجائته التي فيها . فتخرج الأتقيس إلى الفم والمخبرين . ثم  
وضع بين القلب والرئة وعاء رقيق فيه ريح هفافة تجري <sup>(٦)</sup> في مجرى الدم .  
وأصل تلك الريح من باب الذر ، مخلوقة من نار جهنم ، لم يصل اليها سلطان الله  
تعالى وعصه فتسود كما اسودت جهنم . بل هي نار مصبغة . حقت النار بها .  
موصوع في هذه <sup>(٧)</sup> الذر الفرح والريفة . وسماها التهبوة . وإنما سميت  
شهوة لاشتياش النفس اليها ، ثم « اهتشت » <sup>(٨)</sup> بـ « اهتشت » الاشتياش  
في الظاهر ، والاشتياش في الباطن ، وكلاهما في الحروف عددهما سواء ، إلا أنه  
قدم « الهاء » هاء وأخر <sup>(٩)</sup> اهناك ليكون <sup>(١٠)</sup> فرقاً بين النوعين .

- ٢ -

فالنفس <sup>(١١)</sup> إذا حست تلك الريح من ذلك الوعاء لعارض دكرشي . أحست  
النفس بذلك فالتفت <sup>(١٢)</sup> في الحرارة بتلك الريح . والنفس مسكنها في الرئة ،  
ثم هي منقشبة <sup>(١٣)</sup> في جميع الحسد . والروح <sup>(١٤)</sup> مسكنه <sup>(١٥)</sup> في الرأس إلى  
أصل الأذن ومعلقها في الوتين وهي منقشبة <sup>(١٦)</sup> في جميع الحسد . فالروح فيه

(١) ط : « يخرج » . - (٢) ط : « طرياً » . - (٣) ع : « جميع يجري » . -  
(٤) ط : « وبصعة سماها رئة » . - (٥) ع : « النفس » . - (٦) ع : « تجري » .  
(٧) ع : « وهذا » . - (٨) ص : « حرها » . - (٩) ط : « تكوي » . - (١٠) ب : « ع » .  
واضح ص : « والنفس » ع : « تنفس » (١١) ص : « اهتشت » (١٢) ع :  
« منقشة » (١٣) ع : « وروح » - (١٤) ص : « مسكنها » . - (١٥) ع :  
« منقشة » .

حياة والنفس فيها (١) حية . فهي (٢) عملات في جميع الحسد بحياتهما ،  
 حتي تتحرك الحوارح وجميع الحسد في الطاهر والسطن بالحياتين اللتين وضعت  
 فيها واروح نور فيه روح الحية . والنفس روح كدرة حسبا أرضية وفيها  
 روح الحية . ووضع الرحمة في المكند ، وانزاع في لطحن ، والمكر في الكليتين ،  
 وعلم الاشياء في الصدر . وحصل مستقر الذهن في الصدر ثم هو ممش في البدن  
 كله . والذهن نقل نعم حملة وفريته الحفظ ، وحصل في دابته المهم وجعل له  
 طريقه الي عين القواد . والحفظ مستودع العلم . فاذا احتاج القواد الي شيء لحظ  
 الي الحفظ فأمر الحفظ له نعم ذلك الخي . المستودع الذي قد تعلمه

وحصل ماء الذرة في صلته . فلهما أحد عابه الميثاق يوم أخرجهم من الظهور  
 فعرضهم على آدم صلي الله عليه وسلم . ومنه ماء يؤخذ عنه المشاق . وحصل  
 مجراه من مسه الي نفسه . ووضع الفرح في قلبه . وحصل مجراه الي صلته  
 لتأدي حرارة ذلك الفرح الي الصاب قلب (٣) . ماء الصاب . فقوة هذا الفرح  
 يخرج ذلك الماء فيدفع به . وإياه مدر دفعه لهوة الفرح وحسب رياح وضيق  
 المخرج . فاذا افتقد الأسس الفرح عجز عن الدفق . فهذا لعدة الآدميين .

ثم حصل المؤمنين بسور لعقل ، فحصل مسكنه في الدمع ، وحصل له بابا من  
 دماغه الي صدره ليشرق شعته بين عيني القواد لبدير القواد بذلك النور الامور  
 فيمير بين الامور ما حسن مفهوم . ووضع نور التوحيد في بطن هذه البضعة  
 وهي القلب . وفيه نور الحية ، وحسيني القلب بالله تبارك وتعالى ، وفتح عيني  
 القواد فأشرق نور التوحيد الي الصدر من باب الثقاب ، فألصر عينا القواد  
 نور الحياة التي فيها (٤) . نور التوحيد فوحد الله عز وجل وعرفه . ومير  
 لعقل تلك العلوم التي أعطي الذهن في صدره حملة قصير هاشم شعاع فصاوت

(١) ط : « فيه » . (٢) ع : « بهما » (٣) ص : « ديب » . (٤) ع : « هم »

معرفة حين اشعبت (١) . فهذا عمل العقل في الصدر .

— ٣ —

والهوي أصله من نفس النار . فاذا حرج ذلك النفس من النار احتمل —  
من ذلك المحفوف من الشهوات بباب النار فيها — الزينة والأفراح ، فأورد علي  
النفس . فاذا نالت نفس ذلك الفرح والزينة هاجت (٢) بأفئها من الفرح  
والزينة الموضوعة الي جانبها في ذلك الوعاء — وهي ريح حارة — فدبت في  
العروق فامتلاّت العروق منها في أسرع من الطرفة . والعروق مشتملة علي  
جميع الجسد من القرن الي القدم . فذا دبت في العروق ولذت النفس ديبها  
واقشاشها (٣) في الجسد فامتلاّت (٤) النفس لذة وهشت الي ذلك الشيء .  
فتلك شهوتها ولذتها . فاذا تمكنت النفس بتلك الشهوة واللذة من جميع الجسد  
فصار تلك الشهوات مهمة علي القلب . والمهمة غلبة الشهوة وغلبتها ، فاذا  
غلبت الشهوة غلبت علي القلب . فيصير القلب منهوما وهو أن تقهر القلب حتي  
تمننه فستعمله بذلك فيصير سلطان الهوى والشهوة مع النفس ، وممكنها في  
البطن — وسلطان المعرفة والعقل والعلم والفهم والحفظ والذهن في الصدر ، وجعل  
المعرفة في القلب ، والفهم في الفؤاد ، والعقل في الدماغ ، والحفظ في رينة . وجعل  
للشهوة بابا في مستقره الي الصدر — فيفور (٦) دخان تلك الشهوات (٧) التي  
جاء بها (٨) الهوي حتي يتأدي ذلك الي صدره فيحيط بفؤاده وتبني عينا الفؤاد  
في ذلك الدخان [١٠٠] — وذلك الدخان اسمه الحق قد حال بين عيني الفؤاد  
وبين النظر الي نور العقل ماذا يدبر له .

(١) ط : « اشعبت » . — (٢) ع : « تلاحت » . — (٣) ع : « انتهت » . — (٤) ع :  
« وامتلات » (٥) ع : « فذا غلبت الشهوة علي القلب » . — (٦) ب : « يفور » .  
ط : « يفور » : « يفور » — (٧) ط : « الشهوة » — (٨) ع : « الي جانبها الهوي » .



وكذلك الغضب اذا فار فهو كالنيم (١) وقف بين عيني القواد حتي يصير العقل منكما . لأن العقل مستقره في الدماغ وشعاعه مشرق الى الصدر فاذا خرج ذلك النيم — عيم الغضب — من الحوف الى الصدر امتلا الصدر منه وبقيت عينا القواد في ذلك النيم لأن شعاع العقل قد انقطع وحال النيم بينه وبين القواد . فصار القواد من الكافر في ظلمة الكفر وهي «الغلة» التي ذكرها الله تعالى في التنزيل : « وقالوا قلوبنا غلف » وقال : « بل قلوبهم في غلة من هدا » . وصار القواد من المؤمن في دخان الشهوات وعيوم الكبر فذلك غلة . ومن الكبر أصل الغضب . والكبر في النفس لما أحست بما ولى الله تعالى من خلقها ، فبقي ذلك الكبر فيها فهدده صفة ظاهر الآدمي وباطنه .

## [المقادير]

[جياية الله . الميثاق . صنع القلب و ماء الرحمة .

نور الحياة والتوحيد والعقل ]

— ٤ —

فوقعت الحساية من الله عز وجل والخيرة على هذا الموحدة من كل الف واحد . وبقي تسعمائة وتسعة وتسعون (٢) فرفع (٣) البال عنهم . وجعل باله لواحد من كل الف من الآدميين . فقسم الخطوط يوم المقادير بالالف ورفض من لم ينل به ، فحاولا عن الخطوط . فلما استخرجهم ذرية من الأصلاب استنطقهم (٤) ، واعترف له اهل الخطوط من باله طوعا ، لقوله عز وجل حين قال : « أأست بر بكم » واعترف من خاب عن الخط ومن لم ينل من باله بقوله « يلي » كره . فذلك

(١) ع : كالنيم . — (٢) ب ، ع : « تسع مائة وتسعة وتسعين » . — (٣) ع : « ومع » .

— (٤) ط : « فاستنطقهم »

قوله عز وجل : « وله أسلم من في السموات والأرض طوعا وكرها . » فصيرهم  
فرقين عن اليمين وعن الشمال ، ثم قال هؤلاء في الجنة ولا أبالي أي لا أبالي  
بمغفرتي أن تتألمهم ، وهؤلاء في النار ولا أبالي أي لا أبالي بهؤلاء أين <sup>(١)</sup>  
يصيرون . ثم ردهم إلى صابأدم عليه السلام ليخرجهم في أيام الدنيا للعمل  
 وإقامة الحجة . فكل من وقعت عليه جبايته واختياره بدأ فصيح <sup>(٢)</sup> قلبه أي  
غس قلبه في ماء الرحمة حتى طهره به . وهو قوله عز وجل : « صبغة الله ومن  
 أحسن من الله صبغة » . ثم أحياء بنور الحياة . وقد كان قبل ذلك بضعة من  
 لحم جوفاء . فلما أحياء بنور الحياة تحرك وفتح عينيه اللتين على الفؤاد . ثم  
 هداه بنوره وهو نور التوحيد ونور العقل . فلما أشرق في صدره واستمر  
 الفؤاد — وهو القلب — إلى ذلك النور — فعرف ربه عز وجل بذلك —  
 فذلك قوله عز وجل : « أومن كان ميتا فأحييناه » أي بنور الحياة . ثم قال :  
« وجعلنا له نورا يمشي به في الناس . » ثم أوله قلبه بذلك النور إليه حتى <sup>(٣)</sup>  
اطمأنت النفس وسكنت إلى أنه وحده لا إله غيره . فعندها نطق اللسان — عن  
 طمأنينة النفس وموافقته للقلب — بلا إله إلا الله . وذلك قوله عز وجل :  
« وما كان لنفس أن تؤمن إلا بأذن الله . » وهو قوله عز وجل : « بأيتها  
 النفس المطمئنة » — فلما <sup>(٤)</sup> اطمأنت النفس حين رأت تلك الزينة التي زين  
 العقل بين عيني الفؤاد — توحيد الرب عز وجل — وجدت حلاوة حب الله  
 تعالى التي وردت على القلب مع نور التوحيد . فلما رأت تلك الزينة وجدت  
 حلاوة الحب الذي في نور التوحيد ، فعندها اطمأنت وسكنت إلى توحيده ،  
 فشهدت بلا إله إلا الله . وذلك قوله عز وجل : « حبب إليكم الإيمان وزينه في  
 قلوبكم . » فلما نالت النفس تلك الزينة كرهت الكفر والفسوق والعصيان .

(١) ط : « إلى أين » — (٢) ط : « وصيح » (٣) ع : « من » (٤) ط : « وأما »

فللمؤمن إذا اذنب فأنما يعصى بالشهوة والنهية وهو كاره للفسوق والعصيان ،  
ومع الكراهة يفسق ويعصى بغفلة <sup>(١)</sup> ، ولا يقصد الفسق والعصيان كما قصد  
ابليس . فقلت الكراهة موجودة فيه ، والشهوة غالبية عليه . والكراهة من أجل التوحيد  
الذي فيه ، إلا أن القلب متهور بما فيه ، والعقل منكمن ، والصدر ممتليء من  
دخان تلك الشهوة ، والنفس بما أوردت قاهرة للقلب ، لأن العقل قد غاب ،  
والعروة قد انقردت ، والذهن قد تبدد ، والحفظ مع العقل منكمن في الدماغ ،  
والنفس قد قامت [ ١٠٠ ب ] على ذنبها بما أوحدت من القوة في تلك الشهوة ،  
والعدويزين ويرجى <sup>(٢)</sup> ويمني المغفرة ، ويدل على التوبة ، حتى يجرئه قلبها  
ويشجعه .

## [ المجاهدة ]

[ المباح والمحظور . الشهوة . الفرج والزينة . السكر بالدمى .  
قوة القلب بالنور . ترك الحلال . الميثاق . جهاد القلب والعقل .  
القلب أمير على الجوارح . ]

— ٥ —

فلما كان العبد بهذه الصفة أمر بالمجاهدة . فقال عز وجل : « وجاهدوا في  
الله حق جهاده » . ثم لما علم أن المجاهدة تشد وتصلب <sup>(٣)</sup> علي العباد أخبرهم عن  
منته ، وحسن صنيعه وبره ولطفه بهم <sup>(٤)</sup> . فقال عز وجل : « هو اجتباكم وما  
جعل عليكم في الدين من حرج » . يعلمهم أنه لو لم يحببهم ، ولم يوقع اختياره عليهم  
ما كانوا ينالون نور الرحمة ونور المعرفة ، وكانوا أسارى في يد العدو وخطابا  
للنار . فأخبرهم أنه اجتباهم . ثم قال عز وجل : « ما جعل عليكم في الدين من حرج »  
يعلمهم : أي <sup>(٥)</sup> حين الزمت جوارحك <sup>(٦)</sup> أمري ونهيي لم أضيق عليكم حتي

(١) ط : « مع النفس » — (٢) ع : « ورجى » — (٣) ع : قصة — (٤) ط : قصة —  
(٥) ع : « أي » — (٦) ع : « جواب حكم »

تخرجوا ، بل ابحت لكم ، ووسعت عليكم مالا يضيق عليكم حتي تفرزوا الي  
الحرام ، ولم أحملكم فرائضي حملا تعجزون عنه ، ووسعت لكم <sup>(١)</sup> في كل  
فريضة مالم تضق <sup>(٢)</sup> عليكم فكل <sup>(٣)</sup> شهوة منعكم عنها أطلقت لكم عن  
بعضها ، فوضعت علي كل جارحة من هذه السبع حدا ووكلتكم بحفظها .  
والجوارح السبع هي : اللسان والسمع والبصر واليدان والرجلان والبطن والفرج .  
وحملت مستقر هذه الشهوة في البطن فان <sup>(٤)</sup> اشتهي الكلام خرج سلطان  
تلك الشهوة الي الصدر والي القلب . والقلب أمير علي الجوارح . فاذا غلب  
سلطان الشهوة وحلاوتها ولذتها علي <sup>(٥)</sup> القلب وانكمن <sup>(٦)</sup> سلطان المعرفة  
وحلاوتها ولذتها <sup>(٦)</sup> في القلب ، وسلطان العقل وزينته وبهجه في الدماغ .  
تخير الذهن عن انتدير ، وخمد نور العبد في الصدر فظهرت المعصية علي الجوارح .  
واذا غلب سلطان المعرفة ولذتها وحلاوتها ، وسلطان العقل وزينته وبهجه احتد  
الذهن واستنار العلم وانتشر وأشرق ، وقوى القلب فقام منتصبا متوجها بعين  
مؤاده <sup>(٧)</sup> الي الله عز وجل ، وجاء المدد والعطاء ، وظهرت العزيمة علي ترك  
المعصية العارضة . فاذا ظهرت العزيمة وجد القلب قوة علي زجر النفس ، ورفض  
ما عزمت عليه فاقمعت النفس وذلت ، وسكن غليان الشهوة ، وماتت اللذة ،  
وسكنت العروق ، ودرست صورة تلك المعصية عن الصدر ، وتخلص العبد .  
فأمر بالمجاهدة اذا عرض ذكر شيء علي الصدر ، وقد حرم الله عز وجل ذلك  
الشيء عليه . وذلك انه لما عرض الذكر فاهتاجت النفس لما <sup>(٨)</sup> هاجها الهوى ،  
وأورد العدو الزينة التي وضعت بين يديه ، وجعل له السبيل الي صدره لتزين <sup>(٩)</sup> .  
وتلك الزينة هي الفرح الذي وصفنا أنه يباب النار . فأصله الفرح

(١) ط : «عليكم» — (٢) ط : «مالا يضيق عليكم» — (٣) ط : «وكل» — (٤) ط : «ودا»  
— (٥) ط : «في» — (٦) ط : «ناقصة» . ع : «وانكمن سلطان المعرفة وحلاوتها  
ولذتها في القلب وسلطان العقل» — (٧) ط : «الله مؤاد» — (٨) ع : «عما» —  
(٩) ط : «الزين» .

وحشوه الزينة ، وكلاهما من النار حلقا . سميت « شهوة » لاهتشاش النفس . وهو قول رسول الله صلى الله عليه وسلم : « حفت النار بالشهوات » ولذلك قال (١) عمر رضي الله عنه في خطبته : « إن (٢) العدو مع الدنيا وأرصاده مع الهوى ومكره (٣) مع الشهوات . » فأنما يصير العدو الى العباد مع أفراح الدنيا وزينتها .

— ٦ —

وَبَرَّصْدُ الهوى الذى يبيح من الآدمى ويمكر به اذا اشتتت النفس . وأما صار مكرًا لأن هذه الشهوات بعضها مطلق وبعضها محظور عليه . فيمكر به في المطلق له ليجره الى المحظور عليه لأن النفس بلها . فاذا مرت في الحلال فتصكنت منه سلسلت في الحرام اذا لم يكن في القلب من القوة ما يقيد النفس عن الحرام ويقويها حتى لاتسلس . وقوة القلب من النور فاذا جاهد العبد فمن جهاده أن يروض نفسه فيؤدبها . وأدب النفس أن يمنعها الحلال حتى لاتطمع في الحرام . وذلك أن النفس قد اعتادت لذة التكلم بالكلام فاذا لم يلزمها الصمت فيما لا بد منه حتى تعتاد السكوت ، فاذا اعتادت السكوت عن الكلام فيما لا بد منه ففد [١٠١] ماتت شهوة (٤) الكلام فاستراح وقوى على الصديق فلا يتكلم الا بحق . فصار سكوته عبادة ، وكلامه عبادة لأنه ان نطق بحق وان سكت سكت بحق . لانه يسكت (٥) مخافة الوبال .

واعتادت النفس رمي البصر حينما (٦) وقع من غير مبالاة . فاذا لم يلزمها الحفظ أن يكون خاشع الطرف ، خافض البصر اعتادت رمي البصر لتدرك الاشياء . فاذا رأى الحرام لم يملك بصره لان شهوة النظر قد أخذت بعينه

(١) ع : « وال » — (٢) ع : « الى » . — (٣) ع : « ومكر من » . — (٤) ب ، ع : « ماتت من شهوة الكلام » — (٥) ظ ، ع : « سكت » — (٦) ع : « حيا » .

فلكته . فاذا لزم عينه عن النظر ورمأها الى الارض اذا مشى وقام وقعد ماتت شهوة النظر الى الاشياء واعتادت عض البصر ونقصته <sup>(١)</sup> . فاذا نظر نظر بحق واذا غص غص بحق وصر <sup>(٢)</sup> نظره عادة وعصه عادة .

وكذلك شهوة السمع واليدن والرجلين والطن والفرج . فالمجاهدة ههنا . داعزم ابعد علي المجاهدة الزم كل جراحة من هذه الخوارح السبع العظام عن عملها حالاً كن أم حرام ، حتى تموت تلك الشهوة . لان تلك الشهوة هي شهوة واحدة أحل له بعضها وحرم عليه بعضها بلوي من الله عز وجل لعباده وتديبر الهيم . ثم عي أنه صريح لهم ويصحون عليه أطلقه لهم <sup>(٣)</sup> . وما عي أنه يفسدهم ، وأنه <sup>(٤)</sup> يفسدون عليه خطره عليهم . فلينطق حلال والمحظور حرام . وذلك مثل الكلام هي شهوة واحدة يعصب حلال ، وبعضه حرام . <sup>(٥)</sup> والاسماع الى الاصوت بعضه حلال وبعضه حرام . <sup>(٦)</sup> والنظر الى الاشياء بعضه حلال وبعضه حرام . والاحد والاعطاء بعضه حلال وبعضه حرام . وكذلك المشي والطن والفرج كذلك . فانه هي شهوة واحدة لكل جراحة أحل للعبد بمصء تلك الشهوة ، ونقصه تلك الشهوة بصفه وحسنه وحرم عليه بصفه أخرى وحسنه . كالمراة يطأها سكاح فتحل ، ويطأها بغير سكاح فتحرم عليه . وكذلك كل شيء خرج من هذه الخوارح من الحركات . وقد أحده عليه ومو للمناق الا تعمل حارحة الاية . أطلق له في التنزيل وعي السنة ارسى وقبل العبد ذلك يومئذ ، فأوثقه بد ضمن ، فاقتصده الوفاء . ولذلك سمي بالعجمية « بَسَدَة » لانه أوثق به قبل من الطاعة في الامر والنهي . فاذا وفد عليك <sup>(٦)</sup> « البسدة » وفاء له بالعهد وهي الجنة . فم اعد بمجاهدة النفس عندما يعرض

(١) ح . « حشيه النظر وعصه » (٢) ع : « كان » — (٣) ح : « ناقصه » . (٤) ح : « ناقصه » . (٥) ط : « ناقصه » . (٦) ح : « تلك » .



ذكر شهوة محرمة عليه . فعلى العبد أن يجاهدها هنا بقلبه بما فيه من المعرفة ويعتله بالمواظب التي وعظ الله عز وجل من الوعد والوعيد وذكر الموت والحساب والقبر والقيامة حتى يزجر النفس والعدو . فإذا كان العبد لم يرض نفسه قبل ذلك ولم يؤدبها ولم يعودها ما ذكرنا بدءاً من رفض هذه الشهوة المطلقة له حتى تدب وتسكن ، ويلزمها خوف الله عز وجل وحشيته لم يملك نفسه عند ما يعرض لها ، ولم يقدر على تسكينها بل هي تغلب القلب بما فيها من سلطان الفرح والمزينة والشهوة ، فيصير القلب أسيراً للنفس بعد أن كان أميراً على النفس . لأن إماره القلب بالمعرفة ، وبما أعطى من هذه الانوار التي وصفت : من نور العقل ، ونور الحفظ ، ونور الفهم ، ونور العبد ، ونور السكينة . فأجل للعبد في الأمر قليل له : « حاحد في الله عز وجل حق جهده » . فمن لم يرض نفسه قبل ذلك جاهدتها فرمى غلب وربي غلب . فلذلك يوحد العبد مرقة ثانياً ومرتعة أصلياً في شهوة واحدة .

- ٧ -

فأما الأكاس فراضوا أنفسهم وأدبوا فامتنعوا من الحلال المطلق لهم حتى هدأت جوارحهم وأما هدأت وسكنت لسكون غليان شهوة النفس . فإذا استعملوها ، كان القلب أميراً قاهراً ، فاستعمل تلك الشهوة بما يريه العقل (١٠١) - ويؤثر له ويحده (١) له فأدب الله عز وجل الذي أدبه . فهناك يملك نفسه أن يقف على الحلال فلا يجوزد . فهو ينطق فإذا بلغ منطلقه مكاناً يصير ذلك الكلام عليه أو كذب (٢) ملك نفسه فامتنع وورع ، لأن شهوة الكلام ماتت منه . فهو يتكلم لله عز وجل وابتغاء مرضاته . وكذلك النظر إذا كان قد راض نفسه حتى ماتت منه شهوة النظر ملك نفسه عند الحرام . وملك السمع

(١) ظ : « يؤدب » — (٢) ع : « كذب » .

## وسائر الجوارح السبع .

روي أن سهل بن عبد الله اللوزي كان اذا مشى في السوق حشا أذنيه باللقطن ورمى ببصره الى الأرض ، وكان يقول لامرأة أخيه وهي في الدار معه : « استري مني ! » فكان <sup>(١)</sup> ذلك دأبه زمانا . ثم ترك ذلك ، ورمى باللقطن ورفع ببصره الى الناس ، وقال لامرأة أخيه : « كوني كيف شئت ! » فذلك منه حيث وجد شهوته ميتة . وروى لنا عن عامر بن عبد قيس أنه قال : « ما أبالي امرأة لقيت أم حائطا » . وروي عن بعض التابعين أنه قال : « ألزمت نفسي الصمت بحصة جعلها في في » فكان <sup>(٢)</sup> اذا أكل أخرجها ، واذا فرغ وضعها في فيه <sup>(٣)</sup> ، وكذلك اذا صلى . فبقي في <sup>(٤)</sup> ذلك أربعين سنة حتي ألزمت نفسه الصمت فرمى بها . وروي لنا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه مر برجل يعث في صلاته بلحيته فقال : « لوحش قلب هذا حشعت » <sup>(٥)</sup> جوارحه .

وإنما يخشع القلب بما يتجلى له من عظمة الله عز وجل وجلاله ويبيح من النفس الخوف والخشية والحياء منه فيوجل القلب . فاذا خافت النفس أو حشيت فوجل القلب واستحي سكنت الجوارح وملك القلب جوارحه ووقف بها <sup>(٦)</sup> علي الحدود . واذا ترك الرياضة أحاطت <sup>(٧)</sup> بالقلب فوران الشهوات ، وحلاوتها وزينتها كاللدخان والغييم فم يستبين <sup>(٨)</sup> في الصدر إشراق الأنوار ، وانكمن الأنوار بما فيها من السرور والبهجة والزينة والحلاوة واللذة فيرجل في الصدر نور العظمة والسطن ، واقتقد صاحبه الخوف والخشية والحياء أن يعملوا علي القلب والنفس <sup>(٩)</sup> فأصابتهما نفسي نهتهما <sup>(٩)</sup> بما زين لها العدو ومناها الغرور والأمان الكاذبة . يعدها سعة المفقرة ، ووفرة الرحمة ، وفيض العفو والتجاوز ،

(١) ط : « وكان » — (٢) ط : « وكان » — (٣) ط : « جعلها في فيه » — ع : « في فيه » — (٤) ط : « علي » — (٥) ط : « لحشمت » — (٦) ط : « ووقف علي الحدود » . — (٧) ط : « حاضت » — (٨) ع : « ستين سنة » — (٩) ع : « نصت النفس جهنما » .

ويحدث نفسه بالتوبة ليتجراً على الذنب .

## [ الفرح ]

[الفرح بالزينة والشهوات . الفرح بالله . الظاهر والباطن . الفرح  
المحمود . السر إلى الله بالقلوب لا بالأعمال .]

- ٨ -

والأكياس بحثوا عن أصل هذا الأمر فوجدوه <sup>(١)</sup> أعني ما ذكرنا .  
فخلصوا إلى الرضا فقالوا : « إن لما وجدنا النفس تأثر وتبطر وتسمن <sup>(٢)</sup> أعني  
الفرح حتي تصبح محل من امتلائها بالفرح بالاشياء كالسكران الذي لا يفيق  
من سكره ، فكل شيء نالت من الدين من حل أو عرض أو مال — مطلق  
لها أو غير مطلق — فرحت ، فذلك الفرح سر يجري في العروق حلالة <sup>(٣)</sup> .  
الفرح حتي يشتمل على الحسد ، ويتمنى القلب منه ، ويصير أشراً بطراً لا يذكر  
موتاً ولا قيمة ولا حساب ولا شيئاً من أهوال القيامة ، فهذا فرح يمت القلب  
وتستمر <sup>(٤)</sup> النفس عليه ، وتطيب وتقوي الشهوات وتحتد . فهذا فرح مدموم  
ذمة الله عز وجل في تنزله فقال : « وفرحوا بالحياة الدنيا وما الحياة الدنيا في  
الآخرة الا متاع » . وقال : « لا تفرح ان الله لا يحب الفرحين » . ودل على الفرح  
المحمود ونذب إليه فقال عز وجل : « قل بفصل الله وبرحمته فبذلك فليفرحوا  
هو خير مما يجمعون » . فإذا فرح العبد بما فضله الله عز وجل على سائر العبيد  
فمن عليه بالمعرفة والعقل ، فاستنار قلبه ، وطابت نفسه ، فتعاونت على الشكر والحمد  
فاستوجب المزيد — فقال الله عز وجل . « لن شكرتم لأزيدنكم » — ففرحه

(١) ع : « فوجدوا » - (٢) ض م ع . « تستمر » - (٣) ط : « وحلاوة الفرح » -  
ع : « حلاوة الفرح » بعد « ويمتلي » . - (٤) ع : ناقصة .

بذلك يجلب عليه الزيد . فهذا الفرح تزيق ، وذلك الفرح سم . فمن شرب التزيق لم يضره السم . وإنما صار سما لانه <sup>(١)</sup> زينة ، وفرح من جنس النار وباب النار ، وهو حظ ابليس . فجاء به الهوى مع العدو الى هذا الآدمي بهذه الاشياء الدنيوية ليبثليه أيفرح بهذا <sup>(٢)</sup> أو يستعمله معرضا لاهيا ، أو يقبل على ربه عز وجل وداره التي مهدت [١٠٢] له . فقد قار عز وجل في تزييله : « زين للناس حب الشهوات » ثم ذكر الفسء والبنين والقناطر المفنطرة من الذهب والفضة والخيول المسومة والانعام والحراث . ثم قال : « ذلك متاع الحياة الدنيا والله عنده حسن للمآب » .

فاذا فرح العبد <sup>(٣)</sup> بهذا المزى الذي قد حلص حب تلك الزينة وشهوتها الى قلبه ، وسباه <sup>(٤)</sup> الفرح فاته حسن المآب . وقد وصف عز وجل حسن المآب فقال : « قل أنبئكم بخير من ذلكم » ثم بين لمن هي فقال : « للذين اتقوا عذابي رهم جنات تجري من تحتها الأنهار » فوصفها بما فيها . ثم بين للمؤمنين من هم فقال عز وجل : « الصابرين والصادقين والقانتين والمنفقين والمستغفرين بالأسحار » . وقال عز وجل : « لا تلهيكم أموالكم ولا أولادكم عن ذكر الله » . فمن شغله الفرح بهذه الزينة وملك قلبه حب هذه الشهوات فقد الهاه عن ذكر الله عز وجل وفاته التتوي والصبر والصدق والقنوت وحجره عن الاتفاق ونومه عن الاستغفار بالأسحار .

فلما انضون راضوا أنفسهم وأدبوا بمنعها الشهوات التي اطلقت لهم ، فلم يمكنوها من تلك الشهوات الا مالا بدمنه كهيئة المضطر حتى ذبلت النفس وطفت حرارة الشهوات <sup>(٥)</sup> . ثم زادوها منعا حتى ذبلت واسترحت <sup>(٦)</sup> .

(١) ب ، ع : « لانها » — ط : « لانه » — (٢) ط : « بها » — (٣) ط : ناقصة . — (٤) ع : « سباه » — (٥) ط : « شهوة » — (٦) ط : « حتى » ناقصة .

فكلما منعوها شهوة أتاها الله عز وجل على منها نوراً في القلب ، فقوي القلب ، وضعت النفس ، وحي القلب بالله جل ثناؤه ، وماتت النفس عن الشهوات حتى امتلأ القلب من الأنوار وخلت النفس من الشهوات ، فأشرق الصدر بتلك الأنوار ، فحلب على النفس خوفاً وحشية وحياء ، واستولى على النفس وقهرها والولايات على النفوس من القلوب بالأمر التي أعطيت القلوب (١) ، فيها من المعرفة . فعلى حسب تأديب القلب للنفس ينال القلب ولاية وسلطاناً . فإذا أشرقَت الأنوار من القلب في الصدر ، وحللا الصدر من دخان الشهوات أبرز قلب سلطانه ، فاقطعت النفس وسلست والقوت بيديها سداً ، وانكمن العدو واحتسباً . فمن لم يرض نفسه على ما وصفنا ، وأعطاها منها من الحلال ، وانكمش في أعمال البر مستظهِراً به عجل له ثواب أعمال البر في العاجل نورا . ففي الصدر ذلك النور ، وليس له من القوة ما يمنع النفس من قضاء الشهوة ، فيمضي في شهوات الحلال بالية فيتعطل ويبقى بلا حسنة ولا أجر ، ومعها فساد الباطن من حب الدنيا ، والرغبة والرهبة من الخلقين ، وحوف فوت الرزق ، وحوف المحسوفين ، والحسد والحقد ، وطلب العلو ، وطلب العز والجُء ، وحب الرئاسة وحب الثناء والمدح ، والكبر والفخر ، والصلاف والغضب ، والحبة وسوء الظن والسخر والمن والأذى ، والمعجب والافتكالي في العمل ، ودواهي كثيرة . فكم من فعل سيئ يظهر على أركان هذا مع هذه الدواهي ! ففساد القلب وحراب الصدر من الفرح بالدنيا وأحوال النفس . كد ازدادت النفس فرحاً بهذه الأشياء قويت واحتدت واشتد سلطانها حتى تصبح شرهة أشرة بطرة مستعدة . فإذا هويت شيئاً من الشهوات لم يملك القلب من أمرها شيئاً ، ولم يتورع عن الحرام . وإن تورع عن الحرام لم يتزهد عن الفضول . وإن تزهد عن الفضول

تناول ما احتاج اليه علي غفلة وفقد لنية والحسبة . وإن تناول بنية وحسبة تناول علي فقد ذكر النية . وإن تناول علي ذكر النية تناول علي فقد رؤية النية والالطف والبر . فهو أبدا في قصص في أي درجة كان ، لأنه محبوب عن الله عز وجل . وإنما حده عن الله عز وجل المرح بعير الله عز وجل

— ٩ —

والفرح (١) المحمود علي مريين : فرح بالله تعالى ، وفرح بمصل الله وبرحمته (٢) . فالفرح بمصل الله وبرحمته ذكر النفس معه . والفرح بالله قد غاب ذكر (٣) نفسه في ذكر مولاه . فقال عز وجل في تنزيهه : « قل بمصل الله وبرحمته فذلك فليمرحوا » وقال فيما روى : « قل للصديقين بي وفرحوا » وبدكري فتغنموا « فاما يفرح (٥) بذكر الله عز وجل [ ١٠٢ ب ] حين يرى (٦) منته عليه . وإنما يفرح الله عز وجل من وصل الي الله عز وجل ، ومن كان مرعاه بين يديه في ملك من ملكه . والواصلون الى قرب الله عز وجل مرعاه تحت العرش في محل القربة .

فالأكياس ساروا (٧) الى الله عز وجل في هذا الطريق ، وتوقوا كل فرح . فسواء فرحوا بشي من الدنيا او بشي من أعمال البر (٩) قالوا « إنا فسد قلوبنا من فرح النفس ، لأن النفس إذا فرحت بشي (١٠) استولت علي القلب فلم ينصد له شيء ، فليس لنا (١١) التمييز بين الأعمال ، لأننا لا نسير الى الله عز وجل بالأعمال إنا سبب اليه بالقلوب زاهدة وطاهرة . فاما يندس القلب بأفراح النفس ، وصار القلب محبوب عن الله عز وجل .

(١) ظ : « فالفرح » — (٢) ع : « ورحمته » — (٣) ط : « عن ذكر نفسه »  
(٤) ع : « قل للصديقين لي قل فرحوا » . — (٥) ع : « روح » — (٦) ع : « تري »  
(٧) ب ، ع : « ساروا » — (٨) ع : « شيء » — (٩) ع : « البرة »  
(١٠) ع : « شيء » — (١١) ع ، ط : « بتا » .



فكانوا يصونون قلوبهم عن الفرح بكل شيء دق أو جل للضرر (١) الذي يحدث عنه .

ومن جهل هذا الباب توقي الحرام والشبهات (٢) وانكمش في أعمال البر . فهو في الظاهر عامر وفي الباطن خرب . (٣) لأن النفس تشارك (٤) القلب في تدبير العمل . فإذا شاركت أخذت بنصيبها - والهوى مقرون بالنفس - فلا (٥) يخلص العمل لصاحبه أبدا .

## [ الوله ]

[ الوله بالفرح . الوله باق . مقام القلوب وعلمها . الابتلاء بالفرحين . ]

— ١٠ —

وإن صر هذا هكذا لأن (٦) الله عز وجل أوله فلوب العباد إلى الوهيته ، فمن صن قلبه عما تورد النفس عليه بقي قلبه مع الله عز وجل في جميع الأحوال فهو أبداً والله باق .

والوله تعلق قلبه به . ومن لم يصن قلبه حتى أوردت عليه الهوى من باب النار فقد صار ولّه قلبه إلى الهوى . والصائ (٧) أوله قلبه الله بأفراحه وحبّه . ولتارك للصيانة أوله قلبه الهوى بأفراحه إلى باب الذر ولحب (٨) تلك الزينة . ولكيس لم أبصر هذا التدبير من الله تعالى : أنه خلق الادمي هكذا — جعل فيه قلب ونفساً ، ثم جعل للقلوب (٩) محلاً في عظمته ، حتى تسير القلوب إلى ذلك المحل ، فيكون مقدمهم هناك ، حتى إذا صار القلب إلى أن يستعمل جوارحه استعملها بذكره معطماً لشأنه ، حافظاً لحدوده في جميع حركات جوارحه ، مؤتمراً بأمره

(١) ط « المر » . (٢) ع ، ط « الشبهة » — (٣) ط : « خراب » — (٤) ع : « يشارك » — ط : « شاركت » . (٥) ط : « لا » — (٦) ع : « لأنه » . (٧) ط : « والصائ » (٨) ط : « ويحب » — (٩) ع : « لتطرب » .

متفاهيا عن نفيه وإن دق ، مر عيا لتقديره ، راضيا بحكمه — وذلك كله  
 لقوة (١) ما نلاحظ من عظمته وجلاله بين يديه فيخشاه ويتقيه ويحرقه ويرجوه  
 ويستعجى منه ويهابه ويعظمه . وحلق بياب الذر هذه الأفراح والزينة . من  
 النار ، وحقت (٢) الذر بها ، ثم حلق الهوى — وأصله من الشيطان — فحر (٣)  
 بهذه الأفراح الى نفس هذا الادمي ، حتي تستعمل النفس هذه الاشياء الملائمة  
 لها اللينة في ذاتها الذميمة (٤) حسده بذلك القرح (٥) — وبقي عدده بهذين  
 القرحين : قرح هناك بين يدي عظمته ومحل القلوب . وقرح هنا بين يدي —  
 الهوى فيزيله الهوى عن ذلك الوله الذي في ذلك المحل ويرده من هناك الى .  
 وهذا (٦) . فمن انتفت (٧) عن ذلك الوله الى هذا الوله حجب عن الله عز  
 وجل ويبقى عن الوله ، ورجع قلبه مما (٨) رجعت نفس الى هذا الوله  
 الذي أوله الهوى محاب وحسر . ولذلك حذر الله عز وجل عباده فقال  
 « يا أيها الذين آمنوا لا تلهيكم أموالكم ولا أولادكم عن ذكر الله . » ثم قال  
 « ومن يفعل ذلك فأولئك هم الخاسرون . » فمد عب المال والولد والمتاعب الوله  
 بالمال والولد . لأن القرح والولد بالمال والولد بلبيه عن ذكر الله تعالى إذا لم  
 يكن فيه فرح بفضل الله وبرحمته ، ودعاه الهوى الى أن يفرح بالمال لزينة الدنيا  
 ويهتجها ولذتها ، وبالفرح بالولد يلعب به ، ويلهو ويتبرس به ويستظهر به ، ويعتصد  
 فصار المال والولد فتنة خمه إياهم . فمد بحب المال من أجل أنه عون له على طاعة  
 الله عز وجل ولم يحب الولد من أجل أنه عصى من شجرته (٩) خرج ليعبد  
 مولاه فيكون له جاه (١٠) عند الله عز وجل بما يعده ولده . ولكنه أحبها للتكاثر

(١) ع : « بقوة » (٢) ط : « حقت » بدون عطف . (٣) ع : « شد » ص : « فنى  
 هذه » — (٤) ع : ناقصة . (٥) ط : « يرد » — (٦) ط : « الى هاهنا » —  
 (٧) ع : « التفت » — (٨) ط : « لما » — (٩) ع : « غش من سحرته » (١٠)  
 ط : « جاهها »

والتفكير والتعاضد تزينا بهما عند أهل الدنيا كما قال عز وجل في تنزيهه : « المذل والبنون زينة الحياة الدنيا » . ثم قال عز وجل [ ١٠٣ ] في تنزيهه : « والباقيات الصالحات خير عند ربك ثوابا » فمن أحبها للزينة وفرح بهما كان (١) فرحه للدنيا وكان وله قلبه إلى الهوى لا إلى الله عز وجل . ولذلك قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « ماتحت أديم السماء إله يعبد من دون الله عز وجل أبغض إلى الله من الهوى . » وقال عز وجل : « أفرأيت من اتخذ إلهه هواه . » ولما اتمعوا الشهوات ولم يروضوا نفوسهم انقطعوا القلوب عن محل الألوهية إلى الهوى . وفرحت بما أورد الهوى عليها (٢) من دنياه فضاعت الحدود وذهبت العبودية وخدوا الأمانة فدت قلوبهم عن الحياة بلحى القيوم .

وروى عن مالك بن دينار رحمه الله : « قال : مكتوب في بعض الكتب إن سررك أن تحيد وتبلغ على اليقين فاحتل في كل حين أن تغلب شهوات (٣) الدني فانه من يغلب شهوات الدني يفرق الشيطان من ظله » ، فهذه شهوات الدنيا إذا كانت مع الهوى .

فأما إذا تناولها وكن وله قلبه بين يدي الله تعالى في ملك العظمة كان عبي سبيل بي الله سليمان عليه السلام ، ملك الدنيا شرقها وغربها وقلبه أحشع القلوب لله عز وجل فم يضره قتل « هذا عطوذا فامنن أو أمسك بغير حساب » ثم قال : « وإن له عندنا لزلفى وحسن مآب » ، فأما ارتفع الحساب عنه لأنه تناولها وكان وله قلبه إلى الله عز وجل . فقد كشفنا عن هذا الأمر بأن قلنا ، إن قلب

(١) ع : « وكان » ب : يماس — (٢) ع : ناقصة — (٣) ط : « شهوة » .

هذا العبد موقوف بين <sup>(١)</sup> يدي الوله الى محل العظمة ، وبين <sup>(٢)</sup> الوله الى الهوى الى محل باب الذر . ففي العظمة أفراح وزينه ، وباب الذر أفراح وزنة . فتلك الأفراح بالقلب . وهذه الأفراح التي باب الذر في النفس . والذي يورد هذه الأفراح على القلب هو نور المعرفة ، ونور العقل حي شخص يبصر قلبك الى نور العظمة فيرجع <sup>(٣)</sup> عليك مع الأفراح . والعبد <sup>(٤)</sup> موقوفون بين هاتين الحالتين والانسان <sup>(٥)</sup> منذ سقط من بطن أمه عدى للشهوات <sup>(٦)</sup> . كل نشأ نشأه فرح . وذلك فرح وجود المدة وانعمه وفرح الحدة بما فيه من الزينة والبهجة . فله شب وعقل قامت عليه الحجة فافتضى الوفاء بالاسلام وهو لأمر والنهي . فأراد له فاستعصم عليه نفس فحتاج الى مجاهدته حتى يفيم أمر الله عز وجل وبني بالاسلام الذي فيه . ويسعد <sup>(٧)</sup> عدا بجنته وجواره لأنه دعاه دعوة الى الله عز وجل حين قل : « فمروا الى الله » . ودعاه الى دار السلام حين قال : « والله يدعوا الى دار السلام » .

## [القلوب والجوارح]

[ حفظ الجوارح السبع . الفرع بالجنة . الفرع بأعمال السبع .  
الفرح بالله . الصادقون والمصدقون ]

فصار أهل المجاهدة فرقتين . فرقة حفظت الجوارح وأدت الفرائض وسارت <sup>(٨)</sup> الى الله تعالى قلده تعرج <sup>(٩)</sup> على شيء حتى وصلت الى الله عز وجل .

(١) ع : « ٥٠ » . ٢١ ح : « ٥٠ » . (٣) ح : « فرجع » — (٤) ع .  
« العبد » (٥) ع : « كلاً انسان » . (٦) ط : « مذهب » . (٧) ح : « سعد » — ع .  
« منعد » — (٨) ط : « صارت » . (٩) ط : « ترجع » .

وم فـه حفظت الخوارح وأدت مراض بجهد وتعـب وكـد (١١) ومحافظة وحراسة  
ومع ذلك نـحـلـبـط ومـهـاـت في الخطايا وأدناس (١٢) لا سـتـطـيـع أن يـسـلـم مـنـهـ . بمـزلة  
راع أعطى سـمـة أعـنـام ليرعاهـا في سـمـه أودـه . وفي تلك الأودية سـمـوم قاتـلـه  
وحرف هاوية ، وسـمـع ضـاـوـه هـو قاتـلـه عـي أـكـه مراب (١٣) لتلك الاغـنـم .  
فانـرـتـعـت سـمـا بادرها بالسـا زهر والسمن واللبن حتي يردـهـا الى العافية . وإن  
رـدـب في حرف فتكـسـر بـمـد الى مـ تكـسـر مـنـهـ جـبـرـف حتي تـجـبـر . وإن  
عـرـصـب هـ السـمـع داد عـمـه وطـرـد هـ . وحـدـف فـرـيـسـه سـتـلـبـف مـن محـلـبـها  
وانـيـاـبـها فـذا واهـا حتي قـبـراً .

فوكـل حـدـبـجـو رـحـه اسـمـع مـحـفـظـه عـن أن تـعـدـي اـلـحـدود . فـه دـا  
مـعـنـى حـدـه د عـصـي ١٠ عـر وـحـل وـحـل الأمانـة وظـيـر اـمـسـه وسـمـط مـرـنـه فـعـد  
عـن الله شـر وـحـل ١١ عـد عـمـه سـمـع عـن اـرـحـه وـر . فـو صـا مـحـدولـا فـسـره  
عـدو وـدـهـب هـ الى مـ . لـأنـه د سـرـد اـنـعـدو دـهـب فـوه اـلـمـام وـاسـتـولـت  
مـصـفـفـف في كـل شـيـء حـرـم لم تـدـل حـلـالـا ولا حـرـم فـهـسـك فـهـدا شـان  
أـمـد في حـفـظ الخوارـج . فـر لله عـر وـحـل ١٢ « والدن هـ لـأـمـنـهـم وعـمـدـم  
راعون » ثم فـر عـر وـحـل ١٣ « أو شـث في حـدـب مـكـرمـون »

حـدـثـه ١٤ اصـبـح مـ عـد الله أه حـرـب عـن مـت عـن بـن أبي مـحـج عـن عـد  
الله بـن عـمـرو . صـر الله عـه ١٥ « فـر » أو مـ حـق الله عـر وـحـل مـن الـاسـنـان  
فـر حـه . فـقال لـه ١٦ هـدـه أه حـمـا تـه عـدك فلا تـبـسـل ١٧ مـمـه شـث لا بـجـهـا .

[١٠٣ باب]

والعـر لـج أمانـة والنـصـر أمانـة والـتـسـان أمانـة والـيـد أمانـة وإن حـل أمانـة والنـصـر

(١) ع « كـ » (٢) ع « والادناس » (٣) ع « مراب » (٤) ع «  
« لـعـدـنـهـ » (٥) ع « عـن عـد الله بـن عـمـر رـضـي الله عـمـهـ » (٦) ع «  
« فـر سـلـ » .

أمانة . فأنما بدأ بالفرج لان جميع الأفراح تجتمع عند استعماله وهو أقوى اللذات  
وبه دخل النار أهله . « وقيل يارسول الله ما يدخل الناس النار » قال :  
« الأجوفان : البطن والفرج » . وأنما خبأه عند عبده يعني آدم عليه السلام لانه  
بدء الفرج (١) ، وهو سر الله عز وجل مقرون بسر القلوب (٢) ولا ينكشف  
الا لاهل الجنة فيها (٣) . فأمرنا بستر العورة لذلك ، لانه خلق مستورا (٤)  
خبأه الله عز وجل عندنا وأمرنا بحفظه وسماه سواة . فحرص العدو علي أن  
يهتك ذلك الستر حتي يبدو (٥) لنا . وقبل ذلك كان مستورا عن آدم  
وحواء عليهما السلام . وأنما بدا بالمعصية — قال الله عز وجل : « ينزع عنها  
لباسها ليريهما سوء آتهما » . فأنما صير كل جارحة من هذه السبع أمانة عندنا لأن  
كل جارحة ذات شهوة . وجمع الشهوات في النفس فذا استعمل هذه الشهوة  
بإذن الله وبلغ (٦) به الحد الذي حده له فهو مطلق له . وإذا تعدى الى  
المحظور صار ملوما . قال الله عز وجل : « قل للمؤمنين يغصوا من أبصارهم  
ويحفظوا فروجهم » — ثم اثني عليهم فقال : « والذين هم لقروجهم حافظون  
الا علي أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم فانهم غير ملومين » . فإزال للامانة عن  
استعماله في نكاح أو ملك يمين . ثم قال عز وجل : « فمن ابتغى وراء ذلك  
فأولئك هم العادون » . فقدم من جاوز الحد . وكذلك في كل جارحة علي هذه  
الصفة .

فالراعي يحفظ هذه الأغنام حتي يصلح ما فسد منها علي ما وصفنا . فذلك  
الذي وقف بمجاهدته علي نفسه بحفظ (٧) جوارحه علي الحدود في النظر والكلام  
والاستماع والأخذ والاعطاء والبطن والفرج . فذا زل أو غلب أو نسي أو

(١) ع : « الفرج » --- (٢) ط : « القدر » - ع : « مقرون بسر القلوب » —  
(٣) ط : باقصة — (٤) ط : « مستور » — (٥) ط : « يبدو » -- (٦) ط : « بها »  
(٧) ط : « يحفظ » .



غفل عاد الى مركز الطاعة بين يدي ربه عز وجل بالاستغفار والتوبة . فهذا عبد في جهد (١) الاستقامة وباطنه غير مستقيم لأن شهوات نفسه قائمة بين يديه فهو يمنعها بجهد ومتى ما غفل عنها زل وسقط . فطريق هذا العبد الى دار السلام ليس له وراء هذا مسلك . وأما الذي راض نفسه فمنها الشهوات واللذات حتى طهر قلبه ، واستوجب القرية بطهارة القلب ، وآثر الفرح بالله علي الفرح بما أورده الهوي علي نفسه من أفراح الدنيا ففتح الله عز وجل له طريقا اليه فسار سيرا لم يلتفت الى دار السلام ، لانه لما أخذ في الرياضة أخذ بصديق ، فلم يقف في الطريق علي شيء مروح به ، ولو كان بأسني عمل من أعمال البر (٢) لانه اذا توق الفرح بلذات الدنيا وشهواتها أمد القلب بالنور وهان عليه رفض الشهوات حتي اذا انكشف في أعمال البر فرح القلب بتلك الاعمال ، فينبغي له أن يتوق (٣) تلك الأفراح ايضا ، وينتقل من عمل الى عمل ليقطع عن النفس فرحها بذلك العمل . لانها اذا فرحت بعمل من أعمال البر اطمأنت الى ذلك العمل . فذا اطمأن (٤) الى شيء دون الله عز وجل فقد ترك سيره اليه ، ووقف علي ذلك العمل ، فافتضى منه صدق ذلك العمل فلم يوجد عنده صدقه ، لأن النفس تأخذ بحفظها من ذلك العمل ، وهو أن تجد حلاوة حب الثناء والمدحة (٥) لذلك العمل . فهو وإن اخفاء وستره علمت نفسه أن الناس يحسون بذلك (٦) منه ويشعرون به . فيأنس بعم الناس وملاحظة أعينهم اليه فلا يصفو له عمل ولا يقدر أن يخلص بأكثر من هذا . فيقبل منه اذا رد الذي عرض له من ذلك — قبول الصادقين لا قبول الصديقين .

فينبغي للمبتدئ في هذا الأمر أن يبدأ بالصوم فيصوم شهرين متتابعين

(١) ط : « صبر » — (٢) ط : « من الأعمال لانه » — (٣) ط : « تتوق »

(٤) ط : « اطمأنت » — (٥) ط : « المدحة » — (٦) ط : « ذلك » .

توبه من الله عروحا - وعد الله في توبته أن شهرين متتابعين <sup>(١)</sup> توبة من  
الله تعالى عروحا لعمده ذاتيهم - ثم ينتقل من الصوم إلى الإفطار ، فقطع  
سبيل من الشيء وتجربته . قال كسب في الصوم مرارا كسره كسره [ ١٠٤ ]  
فهو أحوذ له من أن يلا طنه فصيره أكله - وإنما ذلك محمود عند الأطباء -  
فيقول كسره واحدة كي يستمر . وذلك لا يدخل في هذا الباب لأن صاحب  
هذا الكتاب كل حتى يتحمق به شهر عساه أن كل كسره فوزه قدره  
عنه <sup>(٢)</sup> حتى ذلك . وبين أناء دسم فيلا لثلاثين <sup>(٣)</sup> عنه اربح وتضطرب  
العروق وتقطع لأداء وانفوا كه عن عسه وكذلك في الكسره بخبره <sup>(٤)</sup>  
بالدور وما لا بد منه . وكذلك في سائر الأحوال التي للنفس فيها حظ من امراح  
واللذة بقطع <sup>(٥)</sup> عن عسه . ومحسنه الاحوال والنظر في كسره هذه كسره أفرح  
النفس وحمد من . وفي الحسنة ينبغي له أن يعتقد كل حين وكل أمر للنفس فيه  
فرح ويستند من بعمه أو وجود لذة . أو أنس شيء فيدفعه عنه . وفي كل  
حسنة النفس شيء أعطاه فرحت بذلك . فيسعى له أن يمنع ولو شربة من ماء  
دارد ترده أن يشرب ومنعه . في تلك المصورة التي تشوقت <sup>(٦)</sup> لوجود برده  
ولذته حتى تسكن <sup>(٧)</sup> تلك المصورة . وبه ينص عليه ثم سقم بعد ذلك ، حتى  
يلاها عما وبوفره . لأن من شأنه إذا حس عنه هذه الأفراح بهذه  
الأمشياء وبهذه الأحوال - فكأنه يصيرها في سجن فيقترب إلى الله عروحا  
بغيتها وهم - فيجعل الله عروحا له ثوابه ثوابه التي القلب . ويرداد القلب  
بذلك النور قوة عني منع النفس شهواته . وعني أحد سطوته . ويستولي عليها  
وهي <sup>(٨)</sup> قتل وتدليل . والعدو يخذل وتحرير . وسطل كبد ومكره حتى إذا

(١) - ج : « فسه » ٢١ : « فسه » (٣) - ج : « مبيع » (٤) - ج : « بحرا »  
(٥) - ط : « بفتحها » ١٦ : « فسه » (٦) - ج : « شربة » (٧) - ط : « تكسر » (٩) - ط : « هي » .

انتهى الى اعمال البر فكل عمل يراه تفرح به وتأنس به يقطع <sup>(١)</sup> عنها ذلك العمل. حتي أنه لو قرأ القرآن فرجع فيه وعني منه، ذلك لأنها متى وجدت شيئاً مفرحاً به أنست واطمأنت اليه، ومدت القلب الي ذلك الانس. فحتى يصل القلب الي الأنس بالله عروجه واطمأنته اليه، والوله الي عظمته. وصده الحب له فهذا صدق المرادين ربه عروجه، والساكنين بالصدق اليه. والظالمين له في منزل القربة. فينفي <sup>(٢)</sup> أب يتقي كل فرح للنفس فيه صعب حتي يصل الي ربه تعالي. وهذا وصل الي ربه عروجه امتلاً قلبه به فرح وسروراً وقبلاً. فكل شيء مد اليه يد من دسا أو آخرة لأنه منه يقبل فذا قبل منه حمده عليه وشكره وكنت <sup>(٣)</sup> حوارجه مستقيمة حافظة للحدود معتصمة <sup>(٤)</sup> بخوف الله عروجه، ولسانه داكراً، وبده شاكر صبراً لأنه امتلاً قلبه بالله فرحاً، فيه تحمد أفراس الدنيا فيه مكانه. فذا فرح بشيء من الدنيا فتدبر فرح يبر الله عروجه له بذلك وتقديره وتديره ولطفه ولا يخون أمانة ولا يكفر نعمه ولا ينسى ذكره ولا يتحدث عنه. ويستعير <sup>(٥)</sup> حوارجه في ذلك الشيء بمنزلة رجل شرب تريقاً فامتلاّت عروقه منه فن مديده الي حية أو عقرب لم يصبره سمهاً، لأنه لم يحمد السم مسلماً الي عروقه. وإذا لم يجد التريق وحد السم مسلماً الي العروق فحمد الدم الذي في العروق من ذلك السم فمات. وكذلك أفراس الدنيا تجري في العروق مجرى الدم فتشمل الحوارح كلها وتأخذ القلب فتسيه <sup>(٦)</sup> فذا دحات الأنوار القلب بما <sup>(٧)</sup> راض نفسه بهذه الرياضة التي ذكرنا عجل له ثواب ريبضته ونشرح <sup>(٨)</sup> الصدر واتسّع، فصارت الآخرة له كاللعينة. ولا حظ لللكوت بتلك العين، عين الفؤاد، في فسحة ذلك النور

(١) ص: « فيقطع » -- (٢) ص: « يدعي له » -- (٣) ط: « فكر » -- (٤)

ص: « ومعتصمه » -- (٥) ع: « في اسمع » (٦) ط: « سته » --

(٧) ط: « الى » -- (٨) ط: « واتسح ».

المشرق في الصدر ، فرأى شأنا عجيبا من عظمة الله عز وجل وجلاله ، ورأى من لطف الله عز وجل بالعبيد وبره بهم وإحسانه اليهم ومنته عليهم فمتلا القلب به فرحا ، وجرت الأفراح في العروق حتى امتلأت ، فمتي نجد بعد ذلك أفراح الدنيا مسلكا في عروقه حتي يكون لذلك الفرح سلطان يأخذ القلب فيسيه<sup>(١)</sup> ، فعندها يمد يده الي ما أحل له من الطعام والشراب واللباس والنكاح والاحتواء ، الي ما قدر له من دينه ، فيقبله من ربه عز وجل عي تديره الذي دبر له . فنأخذ أخذ بحق ، وإن أمسك أمسك بحق ، وإن أعطى أعطى بحق وقبه حر من رق النفس [ ١٠٤ ب ] وفتنة ذلك الشيء . وذلك العمل بمنزلة رجل له ملء بيت دنائير يملكها . فنأعطاه رجل صرة فيها عشرة دنائير<sup>(٢)</sup> لم يعمل في قلبه فرح تلك العطية عملا يؤثر أثرا ، ولا يستيس . وإن كان عنده تلك الصرة فسقطت منه حتى توتيت لم يبد عليه صرر ذلك ، ولا عمل علي قلبه حزن ذلك ، ولا هو فرح بما أصب ولا حزن عي ما توي وذهب لامتلاء قلبه بهرح تلك الدنائير التي هي ملء بيت . فكذلك من فرح قلبه بالله عز وجل استغني بالله<sup>(٣)</sup> عز وجل ، فلا<sup>(٤)</sup> يملك قلبه<sup>(٤)</sup> بعد ذلك أفراح<sup>(٥)</sup> الدنيا لانه لا يستغني بالدنيا إنما غناه بالله تعالي . وهذا تأويل قول رسول الله صلى الله عليه وسلم : « ليس الغني عن كثرة العرض ، إنما الغني غني النفس » اذا استغنت فغناها بغني القلب المشرق نوره في صدره . فاذا اطمانت النفس بما أشرق فيها من النور بالله عز وجل — أشرق النور فيه الي الله عز وجل — فقد دق عندها نوال الدنيا من أولها الي آخرها في<sup>(٦)</sup> جنب ما عين القلب وأورد من حياة علي النفس . فهذا شأن النفس اذا وصلت الي ربه عز وجل بوصول القلب . فالما قلنا إنه لا يدع قرارا علي شئ من أعمال البر فكلما فرحت النفس بشئ من

(١) ط : « فيسيه » — (٢) ع : نافضة . (٣) ط : « استغني قلبه بالله » — (٤)

ط : نافضة — (٥) ط : « عن افراح » — (٦) ط : « من » .

الدنيا أو بعمل من أعمال البر قطع عنها ذلك الفرح حتى يغمها ، حتى يطهر القلب من أفراح النفس ، فهذا يرحم ، لأنه إذا وصل الى هذه المرتبة بقي بلا أنس ولا فرح ، قد قطع نفسه عن أفراح الدين والدنيا . فهو يحفظ جوارحه عن كل ما نهى الله عنه وعن كل شيء . من الفصول فيقيم الفرائض والسنن لايزيد عليها . كفى بهذا شغلا ! ولذلك قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « أد ما افترض الله عليك تكن أعبد الناس ، واحتجب بحارم الله عز وجل تكن من أروع الناس وأحب للناس ما تحب لنفسك تكن مؤمنا » . فهذا المؤمن للمستكمل المستحق لاسم الايمان عند إقامة هذه الحاصل الثلاث . فكفى بهذا شغلا !

فهذا عند صدق الله عز وجل في العبودية . وأما سائر الناس من غير أهل هذه الصفة فيه متخططون بطالون يعدون الله عز وجل على الشاذبوذ . قد طابت أنفسهم ، ولذات<sup>(١)</sup> هوائهم . وروى لنا أن داود عليه السلام قال « يارب أمرتني أن أطهر بدني بالصوم والصلاة فيم أطهر قلبي ؟ قال بالهموم والغموم يا داود ! »

## [ تطهير القلب ]

[الهموم والغموم . جهاد الصديقين . المعرفة والعقل . . انواع العبادة . الفرح بالله والخير .]

— ١٤ —

فانما يتدنس القلب بالأفراح — أفراح النفس — فلا<sup>(٢)</sup> يطهره مثل عمر نوح صوما ولا صلاة<sup>(٣)</sup> . إنما يطهر الصوم والصلاة أدناس الأركان بالمعصية وانما يطهر القلب ما يزيل عنه أدناس الفرح وهو الغموم والهموم . فلما منعت

(١) ظ : « لذات » — (٢) ظ : « فلا يطهر منه عمر نوح صوم ولا صلاة » .

النفس شهواتها دبلت . وطوي .<sup>(١١)</sup> تنظى شهواتها وفوران دحان هواها ، فرأى  
أدناس الفرح من القلب بدهاب الفرح وطهر بالانوار التي ولحت القلب بمنزلة  
سحائب تحجبك نظمتها وبها فيها من عبرة عن الشمس فلما انقشعت السحائب  
وتددت أشرفت الشمس فعندها أصبح<sup>(١٢)</sup> القرب الله عز وجل . قال الله  
عز وجل « يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وابتغوا اليه الوسيلة » . « فالوسيلة » و  
« الوسيلة » بمعنى واحد إلا أن « الوسيلة » أن يوصل<sup>(١٣)</sup> شيء إلى شيء .  
فلما صار الأمر إلى ذكر ازب عز وجل أخرجوه محرج القربة فقل « وسيلة »  
بدل<sup>(١٤)</sup> « بالسين » « صدا » و « بالصاد » « سينا » فيكون له من الالفاظ  
أشرفها وأعلاها وأزهرها . فمرهم ببتغوا الوسيلة به لتقوى فخرج التقوى هو  
م وصفنا : أن تنفى<sup>(١٥)</sup> الفرح في كل شيء نجد النفس في ذلك الشيء فرح ،  
من كلام أو صيغ أو فيم<sup>(١٦)</sup> أو يعود أو ذهب أو مشي أو ليس أو طعم  
أو شراب أو صاحب أو أهل أو ولد . الا فيها لا بد منه كالمصطر . وإذا فعله  
علي تلك الهبة فعنه على الاهتمام والاعتماد أو مع الحرر . لأنك تجد ذلك الفعل  
له عز وجل خالص<sup>(١٧)</sup> لا تجد النفس من ذلك الفعل حصنه . فأنت تفعل ذلك  
الذي لا بد منه فتكسر عليه فرحاً ونشاطاً . فذلك التحليط الذي ترى في أمرك  
قلها حتى يدوم عليها الغم والله . تجد [ ١٠٥ ] الصديقين في هذا أن يتقوا  
الفرح بشيء سواه<sup>(١٨)</sup> حتى أوصلهم إلى نفسه بعد أن امتلأت صدورهم غموماً  
ومهموماً . فلما أوصلهم قريبهم ومكان لهم بين يديه . وملائهم فرحاً فاشتدوا إليه  
قريبهم فازدادوا شوقاً ، كلما زادهم قربة اشتد شوقهم وازداد حتى عطشت  
قلوبهم ، فامتلات قلوبهم<sup>(١٩)</sup> أحراة حتى قطعوا الحياة والعمر بالأحزان .

(١) ب : ع : « صحت » — (٢) د : « اصباح » — (٣) د : « يوم » —  
(٤) ط : « تبدل » — (٥) د : ع : « يسى » — (٦) ط : « يصح » — (٧) ع :  
« حال صا » — (٨) ج : « بسير سواه » — (٩) ط : ناقصة .



وروى في الخبر قال « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم دائماً الأحزان والفكر » . وروى عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال « ما عند الله عز وجل مثل طول الحزن » . وحق لنا هذا أن يحزن فإنه حصل يقينه إلى رب ما حاد كربه فرأي عطفته ' ' ' وحالته ، وعصف ورا . وكان منه جفاء في يشق الوصول إليه وتلك القرية . وذلك الترحيل دون وثقته في أحبه عن (٢١) أس بن مالك قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « المؤمن من أمن الله نواقه . والورع سيد العمل . من لم يكن له ورع برده عن معصية الله عز وجل إذا حلا به لم يعا الله عز وجل بغير عمله شيد » . وذلك محبة الله عز وجل في السر والعلانية والاقتصاد في الفقر والعبي والصدق عند الرضى والسخط إلا أن المؤمن حاكم على نفسه برضى الله عز وجل . والمؤمن حسن الخلق . وأحب الخلق إلى الله عز وجل أحسنهم حفا . وسأل بحسن خلقه (٢٢) درجه الجنة . القائم وهو رافع على دأشه لأنه قد رفع يقينه عن فهو شهيد مشهد الهداية بقلبه . بعد منه صف في بنته . وروحه عذرة في بدنه (٢٣) ليس بالمؤمن حفا من لم يكن أحلاه على نفسه . ليس منه في عفة . وهو من نفسه في عفة . راجع في طاعة الله عز وجل . بحسن على دأشه . حيي . مطواع . وأول . فت من دم من دأشه الحناء . حاشع لقلب له عز وجل ، متواضع قد بريء من الكبر ، قائم على قدمه ينظر إلى الليل والنهار . بعد أهمها في هدم عمره . لا يركن إلى الدنيا ركون الجاهل . قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « لا حرم أنه إذا حلف الدنيا حلف المأموم والاحزان ولا حزن عبي المؤمنين بعد الموت بل فرحه وسروره مقبم بعد الموت » .

حدثنا عبد الجبار بن العلاء نا (٢٤) يوسف بن عطية قال سمعت ثابت البناني

(١) ب . ج : « عطفته » (٢) ط : « روي عن أس » — (٣) ط : « أحلى »

(٤) ط : « يديه » — (٥) ط : « ابن » . . . . .

يدكر عن أنس بن مالك قال : « بينما رسول الله صلى الله عليه وسلم يمشي اذ استقبله رجل شاب من الأنصار فقال له النبي صلى الله عليه وسلم : كيف أصبحت يا حارثة — قال : أصبحت مؤمناً بالله عز وجل حقاً ! قال : أنظر ما تقول فان لكل قول (١) حقيقة . — قال : يا رسول الله ! عزفت نفسي عن الدنيا فأسهرت ليلي وأظلمت نهارى فكأنى (٢) بعرض ربي عز وجل بارزاً ، وكأنى أنظر الى أهل الجنة كيف يتزاوون فيها ، وإلى أهل النار كيف يتعاوون (٣) فيها — قال : أبصرت فالزم ! عبد نور الله تعالى الايمان في قلبه — فقال : يا رسول الله ! ادع الله عز وجل لى بالشهادة — فدعا له رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فنودي يوماً فى الخيل فكان أول فارس استشهد وأول فارس ركب . فبلغ أمه فجاءت الى النبي صلى الله عليه وسلم فقالت : يا رسول الله ! أخبرنى عن ابنى إن يك فى الجنة لم أبك عليه ولم أحزن وإن يك غير ذلك بكيت عليه ما عشت فى الدنيا — فقال يا أم الحارث ! إنها ليست جنة ولكنها جنان . وإن الحارث فى الفردوس الاعلى . فرجعت وهى تضحك وتقول : بخ بخ يا حارثة ! » . قال أبو عبد الله رحمه الله فأنما وصل هذا العبد الى هذه الميزة بتلك الانوار . ألا ترى الى قول رسول الله صلى الله عليه وسلم : « هذا عبد نور الله عز وجل الايمان فى قلبه » . حدثنا أبى نا محمد بن الحسن المكي عن عبد العزيز بن أبى دواد (٤) — رفعه الى رسول الله صلى الله عليه وسلم — بمثل حديث يوسف إلا أنه قال « لكأنى أنظر الى ربي عز وجل فوق عرشه يقضى بين خلقه . » فقد أعلم أن الايمان فى القلب لا يستنير فى الصدر لاحاطة غيوم الشهوات وريين (٥) الذنوب بالقلب فى الصدر حتى اذا تاب العبد صقل قلبه بالتوبة فاذا راضها حتى ينقطع دخان شهواتها [ ١٠٥ ب ] وفوران الهوى جاءت الانوار مدداً

(١) ظ : « حق » — (٢) ط : « وكأنى » — (٣) ظ : « يتعدون »

(٤) ظ : « داود » — (٥) ع : « زين » .

للايمان الذي في القلب ، فصار القلب ذاشعاع وإشراق في الصدر . فذلك عبد نور الله عز وجل الايمان في قلبه ، فلما نوره استنار في صدره ، فصدرت الامور الى الجوارح من ذلك النور مع الخوف والخشية والحياء ، فعمات الجوارح علي الحدود والمقدار الذي أمر مع البهاء والزينة .

روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم : « أن العبد اذا اذنب ذنباً نكتت (١) في قلبه نكتة سوداء . فاذا عاد نكتت (٢) أخرى فلا يزال تنكت حتى تسود القلب كله . فاذا تاب ونزع سقل (٣) قلبه » فانما ينسقل بالانوار حتي يتجلى كلمرآة المجلية . فاذا صار كلمرآة تراءت له الدنيا علي هيئتها والآخرة علي هيئتها والملكوت . فاذا لاحظ (٤) في الملكوت عظمة (٥) الله عز وجل وجلاله صارت الانوار كلها نورا واحداً فامتلاً الصدر شعاعاً . بمنزلة رجل نظر في المرآة فأبصر صورة نفسه فيها ، وأبصر ما بين يديه وما خلفه فيها . فاذا قابل بها عين الشمس وقع الشعاع في البيت فأشرق البيت من تقابل النورين : نور عين الشمس ، ونور المرآة . فكذلك القلب اذا جلى فانجلي فلاحظ العظمة والجلال تجلت (٥) العظمة (٦) من الحجاب (٦) لذلك القلب المجلي لآله طاهر من أدناس المعاصي وأدنس الشهوات وأدنس الهوي والتقى النوران فامتلاً القلب شعاعاً فهناك تموت النفس ويخضع القلب .

حدثنا سفيان بن وكيع وقتيبة بن سعيد قالنا (٧) عبد الوهاب (٨) الثقفى عن خالد الخذاء عن أبي قلابة عن النعمان بن بشير رضي الله عنه قال : « قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن الشمس والقمر لا ينكسفان لموت أحد ولا لحياته ،

(١) ط : « نكت » — (٢) ط : « نكت » — (٣) ط : « سقل » — (٤) ع : ات بعد وجلاله . — (٥) ط : « تجلت » — (٦) ع : ات بعد ذلك . بعد « ونور المرآة » — (٧) ط : « حدثنا » — (٨) ب ، ع : « عبد الو » ومكار بقية الاسم يياض .

ولكنه اذا تجلى الله عز وجل لشيء من خلقه حشم له . ولذلك لما تجلى لطور سيناء صدرت القصة التي وقع التجلي عليها كالماء المنسوت (١١) . وما في حوارهم ساحت في الارض فهي تذهب في تلك المحار التي من وراء الدف الى يوم القيامة فلا تستقر . وما في حوارهم أبعد مما صدرت عنى فلق فصارته بوقوع حتى وقعت أربعة منها في حرم الله عز وجل وأربعة في حرم رسول صلى الله عليه وسلم ولمدنه وحرم موسى صلى الله عليه وسلم بعد . فصار في الارض كلها ذات مهجة وزينة حتى ظهرت الكنوز على طهر (١٢) الارض وأبصرت العبد وصح كل مريض وبرأ كل زمن واحتج (١٣) الأرحم خمنت كل عقيم وحلا كل أجاج . فأعلم في هذا الحدث أن الشمس أمد ذهب ضوءه حشمه له عز وجل . وحشوعها حروجه من سر باله الذي تمت (١٤) من نور اعرجس فهاقت اصواء . فكذلك النفس اذا أحسنت بالتجلى حشم لله عز وجل وخرجت من جميع شهواتها الى الله عز وجل وتم فنت أفراحها (١٥) وطراأت (١٦) السرور فصار دسه (١٧) كالمثته . فخلص قلب من ذلك . وتخلص من أدسها ، فوجد اسبيل الى الله عز وجل به فيه من المعرفة والعقل فقررت ثم قرب ثم بد نور حتى مكن له بين يديه فهو يعنده كأنه يراه . وهو قول حبرين عليه السلام « ما الا حسن ؟ » قال . « أن تعبد الله عز وجل كأنك تراه » . فحسن العادة مع الترائى . فاما كان محبوبا فانه بعد ولا يلتصق بالخص والزينة في العادة بمنزلة رجل دعاه الملك ليقطع ثوبا بين يديه ويحيطه . فلا يترك هذا الصنيع من حقه البتة وحسن الابتداء . ووحازة الفعل وإحكام الخياطة وزينتها الا صنعه بين يديه يريد أن يتجلى بذلك

(١١) ب : غير واضحة - ع : « المنورة » - ١٢١ - ح : « حشم » - (١٣) م « هل » - (١٤) ص : « انى - لى » - (١٥) ح : « انا » - (١٦) - ح : « مراة » (١٧) ط : « ذابلة » .

عنده فيكتسب به حياء ومبرلة . والآ خر رجل دعاه الملك وقال اذهب بهذا الثوب فاقطعه قبضا <sup>(١)</sup> وخطه واحمله الى حتي أنظر اليه . فلم عب عنه ترك حفة البد وحسن الابتداء ووحدة الفعل وإحكام الخياطة واتقنه <sup>(٢)</sup> وزينه لأنه ذاكر للعرض عليه . والآ خر دعاه الملك فقل اذهب بهذا الثوب فاقطعه وخطه وأفنده الى فلان الراعي فلما غاب عنه رفعه عنه بآله فكيف قطعته وخطه حوره <sup>(٣)</sup> لأنه لم يشعر برؤية الملك ولا ذكر العرض عليه وإيمانه [١٠٦] ارتفاع العمل فيقول قد عملت واحد الآخرة <sup>(٤)</sup> وإيمانه حراة عني ذلك عقلت عني رؤية الملك وعن العرض عليه <sup>(٥)</sup>

فعمل <sup>(٥)</sup> الله عز وجل ثلثه أصناف عمل بعمل عني البرائي فلا يترك ربة ولا مبادره ولا سرعه ولا حتمه بد ولا طهره ولا تعظيما ولا وجاره ولا مسبه ألا حـ به يريد أن يتحلى بذلك عند مولاه عز وجل ، وعامل ليس له هذا الترائى وهو محبوب الغلب عنه <sup>(٦)</sup> ولشهوات صادق في ابتغاء مرضاته ذاكر للعرض عنه فلا يترس ولا سدر ولا عظم ولا يسرع ولا يوحى ولا يبق ولكنه يعمل عني الاحكام <sup>(٧)</sup> او يحفظ الحدود وإتمام الامر بالاركان ، وعامل لا يذكر رؤيته به عز وجل أنه ناظر اليه في هذا العمل ولا هو ذاكر للعرض الأعر يوم القدمة فهو يعمل عني الغفلة ، عني التجوير . فمن يعمل كل صنف منهم علي نوره الذي في صدره .

خمة . وصمد من أمر سر الى الله عز وجل ان يتقى <sup>(٨)</sup> فرح النفس ،

(١) صاع . « قبضا » — ١٢١ ع . « واتقنه » — (٣) ص . « وحوره » — (٤) ظ : ناقصة — (٥) ظ : « فكذلك عمال » (٦) ظ : ناقصة (٧) ظ : « يعمل عملا على الاحكام » — (٨) ظ : ع : « يتقى »

أن يتركها حتي تفرح بشيء من أحوالها ، أو شؤنها (١) من الدين وأعمال البر .  
 كلما ظهر فرحها نقص عليها بلنع لها والانتقال عنه حتي يلاها غم فيذهب (٢)  
 الفرح الذي يتأدى الى القلب ويظهر النور ، ويظهر في ذلك النور الفرح بالله عز  
 وجل لأن ذلك النور يؤديه الي صفت الله عز وجل والي عظمته وجلاله وجهه  
 وكبريائه وبهائه وسؤدده وكرمه وجوده وبره ولطفه (٣) ومنته وإحسانه ورحمته .  
 فمحال أن يعتقد العبد هذا الفرح حتي يدوم له ذلك ونزول عنه أفراح النفس .  
 ثم يصير في فرحه بالله عز وجل حزيناً لأنه محبوس (٤) عنه بمرق الحياة في دار  
 الدنيا ، مشتاق الي ربه عز وجل ، فدأس به واشتاق الي لقائه . واستوحش من الدنف  
 وأهلها . فنعيمه ذكر (٥) الله وعبودته . وموته (٦) راحته ويوم عيده .

## [ تحريم المعازف والخمر ]

- ٩٦ -

وتحقيقه وصفه من ضرر فرح النفس أن الله عز وجل حرم المعازف  
 والخمر علي لسان نبيه صلى الله عليه وسلم . ويطبق به الوحي في شأن الخمر . وذلك  
 أن الله عز وجل لما خلق الفرح وجعل له باباً (٧) فلما خلق الجنة حرجت  
 الأغراس (٨) من باب الرحمة وحرج (٩) عرس العنب من باب الفرح .  
 فلذلك (١٠) أول ما أكل آدم صلى الله عليه وسلم حين دخلها العنب فامتلاً  
 فرحاً . « وروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه سئل : أول ما يأكل أهل  
 الجنة من الجنة ؟ — قال العنب . » وأول ما أكل آدم عليه السلام العنب فامتلاً  
 فرحاً . ووضع من الفرح في تلك النار ، التي فيها الزينة بياب النار ، التي سميت

(١) ط : « بنالها » - (٢) ص : « بدو » - (٣) ط : « لطفه ودمه » - (٤) ط : « محبوساً » - (٥) ع : « روى » - (٦) ع : « ريد » - (٧) ط : « شهوة » قبل « وموته »  
 (٨) ط : « هان » (٩) ع : « الأفراخ غراس » - (٩) ص : « وعرس » - (١٠) ص :  
 « وكذلك » .

شهوات . فجعل ذلك الفرح حظ ابليس حتي يأخذه فيصمعه في الاشياء التي  
يقوي<sup>(١)</sup> بها الآدميين .

فأما أصل ابليس للتركيب بذلك الفرح . دخل الاشجار وكل معبود من  
دون الله عز وجل فصوت<sup>(٢)</sup> . مما بذلك الفرح فكأن من سمع صوته سبأ ذلك  
الفرح قلبه حتي يجنيه الى الشرك والى عادته . فهو يرى أنه بعد الشجرة قال<sup>(٣)</sup>  
« يا ابليس طاعوت » . وابلليس طغى حتي بلغ عتبة الطغيان فقبل « طاعوت » وذلك  
قوله عز وجل : « كل حرب بما لديهم فرحون » . فذلك الفرح لكل حرب  
من الذي أعطى ابليس حتي أوردته على قلوبهم بصوته . وذلك قوله عز وجل  
« استغفر من استغفرت منهم بصوتك » . فصوته مع ذلك الفرح ولولا ذلك  
ما أحابوه بهم فرحون بأوثانهم<sup>(٤)</sup> . وإنما يفرحون بالله عز وجل . ولكن غير  
مقبول منهم . وهم يحسبون أنهم مهتدون بذلك الفرح . لأنه تب ولوه من  
ابليس لا من هداه الله تعالى ومعرفة . وانه وحل الي عنوان آدم صلى الله  
عليه وسلم . استقر حواء بصوته من الفرح . وروى في الخبر أنه لما دخل الجنة  
صوت في ممره له فرح<sup>(٥)</sup> . اخي كادت حواء تطير من الفرح فقالت : « .  
هذا الصوت ! » قال . « سروري بمكانكم » . ثم قلب الممر فراح يرحل أحد  
قلبي حتي امتلأت حواء خوفا . فقالت : « مهذا ؟ » . فقال « حزن » عليك أن  
تموت أو تخرج .<sup>(٦)</sup> . « . فبك دهما علي شجرة الخلد . [ ١٠٦ ] ابنا لكي  
بأ كلا منها فيخلدا فيها . في وقت الفرح دلها علي شجرة الخلد . ولتحذير  
الزوال دلاها بفرور حتي داف الشجرة فلد صرا مجنوبين بالهم . فما داف  
عربا من اللبس . وانكشف الغطاء عن الذنب فولد في الجنة هارين . والفرح

(١) ط : « يقوي بها » - ع : « يقوي بها » (٢) ح . « وصوت » (٣) ع  
« الفرح من » (٤) ع : « أدانهم » (٥) ط : « ناطقة » (٦) ط : « قبحها »



حلص (١) العدو اليه حتى أكل من الشجرة فصرعه .

وحرم الله عز وجل الخمر لما فيها من ذلك (٢) الفرح لأن إبليس لما سرق العنب من سفينة نوح صلى الله عليه وسلم وافقده (٣) نوح صلى الله عليه وسلم جاءت الملائكة حتى يقضى حبريل عليه السلام بينه وبين بني الله صلى الله عليه وسلم علي ائمت وثلاثين : فكلما يحدده يد أو مضبوخ فيه بقية من حظه (٤) لم تأكله النار خاض فيه يده بهرحه الذي أعطى حتي يتحول ذلك الفرح من يده الي ذلك الشراب . وانه يزيد أو يغني بحرارة يده الملعونة لأنه خلق من النار . فذا شرب الشراب وقد تحول ذلك الفرح من يده في ذلك الشراب دب في هذا الشراب (٥) . وانكمن العقل لتدنس يده ورجاسته . فشاربه يحتمل من مرارته وذهاب عقله وتلف ماله وألم جسمه والآفات التي تلحق به فأنما يحتمل ذلك كله من أجل ذلك الفرح الذي دب فيه حتي (٦) يصدده عن ذكر الله عز وجل وعن الصلاة . ووحيد سبيلا الي ان يحوط بينهم ويفرى بعضهم ببعض . فحرمه الله عز وجل لئلا يفرح بفرح هو حظ إبليس

فكذلك (٧) أصوات المعزف والملاهي تلك أصوات ممروجة . والفرح الذي بيده . فلا ياتد المستمع به إلا به يمازجه (٨) من الفرح الذي يد العدو فإذا مازجه وسمع الآدمي هرج الفرح منه ودب في جميع جسده فطرب حتى وثب يرقص (٩) كالقرد . فحرم الله تعالى هذه المعزف للفرح الممازج من حظ العدو فيها . وأطلق هذه الاشياء التي لا غنية بالآدمي عنها مما هو له (١٠) عدا . أو مما يشتم حذرهم أن يلبيه ذلك الفرح حتي يآشر ويبط ويتدعي الحدود .

(١) ع : «خلق» - (٢) ط : ناقصة - (٣) ط : «وافقده» (٤) ع : «خط» - (٥) ط : «الكاب» - (٦) ط : ناقصة - (٧) ط : «وكذلك» (٨) ع : «تمازجه» (٩) ط : «ورقص» - (١٠) ط : ناقصة .

فالكيس (١) حسم باب الفرح عن نفسه من كل حلال أو حرام ومن  
جميع أعمال البر (٢) مما يجد فيه لنفسه (٣) استرواحاً إليه وبه فرحاً حتى ملأه  
غماً حتى طهر قلبه وتخلت فيه أنوار العزيز المحدث الكريم على ما ذكرناه.

## [ معرفة الملائكة ومعرفة الآدميين . العمل والنية ]

[ خلق الملائكة وخلق الآدميين . النية والعمل . الصديقون  
والصادقون والمخلصون . المعرفة بالأبصار والمعرفة بالقلوب .  
الملائكة والآدميون ]

وعبرت الملائكة من شهبوات والحوارج والأحسام والأجواف  
واصروا رب فلا يفتحون إلى طعام ولا شراب ولا كسوة ولا (٣) من  
يستكنون (٤) من الحر والبرد فتحت من فن الآدميين وضروا بهم ومكاد  
لعدو . وأظهر خلقهم من اتديروا بهوله « كن » وعاملهم من ملك الجبروت  
ومقاومهم في ملك الخلال . وأظهر حشد من يده وعاملهم من ملك الرأفة وإرحمه  
ومقاومنا في ملك المحبة .

فالملائكة محصورون على حال واحد (١) لا يفتكون ولا يفتقون عنهم  
والآدميون حدم بين يديه عز وجل يفتلون (٥) من حال إلى حال وكل أحواله  
خدمة وإنه صدر هكذا لأن المعرفة من الملائكة على الأبصار والمعرفة من

(١) ظ : « والكيس » — (٢) ط : « مما يجد فيه لنفسه » — (٣) ط :  
« ما يستكنون » — (٤) ظ : « واحدة » — (٥) ع : « يفتلون » .

الآدميين على القلوب . والقلب أمير على الجوارح . فحركات الجوارح كلها من قلب القلب لمشيئته <sup>(١)</sup> . مشيئته بمشيئته عز وجل . فأي جارحة حركها فأي حركها <sup>(٢)</sup> قلبه والقلب شاحص الى الله تعالى وعز بولمه في تلك الحركة فتلك خدمة منه له ، مأخوذة هذه اللفظة من « خدمة الساق » لأن الآدي اذا قام منتصباً قام على خدمة ساقه فهو بالقلب قائم بين يدي ربه عز وجل ومنه تتأدى الحركات الى الجوارح حتى تظهر على الجوارح ، فقيمه وهو ضه الى ربه عز وجل بتلك الحركة هو خدمة وهو <sup>(٣)</sup> النية التي ينو بها العبد في كل عمل .

- ١٨ -

والنية هو النهوض يقال في اللغة « ذه . بنوه » أي « نهض . نهض » . فالقلب يرتحل الى الله عز وجل حتى يصل <sup>(٤)</sup> الى سيرة المنتهى ان كان له طريق . فان حبس في الطريق فلاتهمة احتبس <sup>(٥)</sup> ولسوء الأدب منع وانسد الطريق <sup>(٦)</sup> فعلى أي حال كان فقد نهض من مكانه إن وجد الطريق أو لم يجد ويقول للجارحة التي تعمل ذلك [ ١٠٧ ] تحركي العمل في حركاتك وأتقدي العمل على إثري فأي واقف بالباب ابتغي من ربي عز وجل مرضاه بما تنقذين اليه على إثري . فهذه النية .

ثم الناس في نياتهم على درجات على تفاوت عقولهم . ولذلك قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما روى عنه قال : « يعملون <sup>(٧)</sup> الناس الخير <sup>(٨)</sup> ويعطون أجورهم على قدر عقولهم » وروى عن الله عز وجل قال : « يا موسى

(١) ظ : « بمشيئته » - (٢) ظ : « محركها » - (٣) ظ : « وهما » (٤) ب ، ع : « بصير » - (٥) ظ : « حبس » - (٦) ع : « واستبدال الطريق » - (٧) ظ ، ع : « تعملون » - (٨) ح : « الخير » .

أما أجزى الناس على قدر عقولهم » قال له قائل « صف لنا شيئا منه ، كيف تفاوت على قدر العقول » . قال : « مثل رجل دخل المسجد فوجد الصف الأول قد تمام فوقف في الصف الثاني فقد سقط عن درجة الصف الأول . ودرجته أنه جاء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم : « انت الله وملائكته يصلون على الصف الأول » وجاء « ان الرحمة تنزل على الامام مائة رحمة فيأخذ <sup>(١)</sup> من يحاله حلقة ، فله <sup>(٢)</sup> مثل ما للامام ثم للذي عن يمينه الى منتهى خمسة وسبعين ، ثم للذي عن يساره خمسون » فمن دخل المسجد فوقف في الصف الثاني عن عجلة لم ينل من صلاة الرب عز وجل شيئا ولا من هذه الرحمة التي وصفت . عن ابن عباس « ومن دخل فنوى <sup>(٣)</sup> أتى لو وجدت مكانا لدخلت في الصف الأول فبهذه النية استوى هو بالصف الأول وله مثل أجورهم لم يوى ، كأنه فيهم » . ثم اذا تمنى أن يدخل في الصف الاول ونوى ذلك وامتنع وتخرج مخافة أن يؤذي مسلما <sup>(٤)</sup> ويضيق عليه يضاعف <sup>(٥)</sup> أجره على من في الصف الاول بما اتقى أذى المسلم . كذلك روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في شأن النية وفي شأن التقوي عن أبي كبشة الأنصاري أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : « احدثكم حديثا <sup>(٦)</sup> فاحفظوه انما الدنيا أربعة نفر : عبد رزقه الله عز وجل فيها مالا وعلما فهو يتقى ربه عز وجل فيه ويصل رحمه فيه ويعطي الله عز وجل منه حقه فهذا بأفضل المنازل ، وعبد رزقه الله عز وجل علما ولم يرزقه مالا وهو صادق النية يقول لو أن لي مالا لعملت كما يعمل فلان فأجرهما سواء ، وعبد رزقه الله عز وجل مالا ولم يرزقه علما فهو يتخبط في ماله بغير علم لا <sup>(٧)</sup> يتقى فيه ربا ولا يصل فيه رحمه ولا يعلم <sup>(٨)</sup> الله فيه حقا فهذا بأخبث <sup>(٩)</sup> المنازل ،

(١) ط : « تأخذ » — (٢) ط : ناقصة — (٣) ع : « فهو » — (٤) ط : « أو »  
 (٥) ط : « تضاعف » — (٦) ع : « شيئا » — (٧) ط : « فلا » — (٨) ط : « يصل »  
 (٩) ط : « بأخس » .

وعلم يرزقه الله عز وجل مالا ولا علفا فهو شول لو أن لي مالا (١) عملت بعمل فلان  
هو بنية فوزهما سواء . حدثنا الفضل بن محمد (٢) نا رزيق بن الورد الرقي (٣)  
نا أسلم بن سالم عن (٤) عبد الغفار بن ميمون عن عبد الملك الجزري قال : « قال  
رسول الله صلى الله عليه وسلم من ترك الصلاة في الصف الأول (٥) مخافة أن  
يؤذي مسلما أو زاحما (٦) أحدا فصل في الصف الثاني والثالث أضعف الله  
عمره وحل أجره على من صلى (٧) في الصف الأول » . فهذا يعقله نال زيادة الثواب  
على الصف الأول ، والآخر بعقلته (٨) وجهه سقط عن هذا الثواب . فهذا  
تفسير « أنه أجرى الناس على قدر عقولهم » ولذلك قال رسول الله صلى الله  
عليه وسلم فيما روى عنه : « لا يعجزكم إسلام رجل حتى تعلموا ما عقدة عقده »  
وحدثنا بذلك أبي رحمه الله نا (٩) حماد بن والي (١٠) الكوفي نا عبد الله  
ابن عمرو (١١) الرقي عن سحر بن أبي فروة (١٢) عن نافع عن ابن عمر رضي  
الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم .

— ١٩ —

والصدقون والمخلطون قلوبهم محبوبة بالشهوات فنيهم النهوض بالقلب .  
إذا نهضوا لم يجدوا منفدا فيقومون حيث بلغوا من الحق (١٣) وما الذين فتح  
هم في العيب فإن قلوبهم تهض إلى العلا حتى يبلغ (١٤) مقده فهناك يتنهي (١٥)  
مرضاة (١٦) ربه تعالي . وحركات الجوارح عند فرائعه من العمل تلحظه (١٧)

(١) ب.ع : « مال » — (٢) ع : « المصنف محمد » (٣) ع : « ورقي بن الورد الرقي » (٤) ط : « س » (٥) ص : « ناقصه » — (٦) ط : « مزاحما » (٧) ص : « ناقصه » — (٨) ط : « لفقلته » —  
(٩) ط : « حديثي » (١٠) ص : « وائلي » — (١١) ط : « عمر » (١٢) ع : «  
اشجور إلى قدوة » (١٣) ب.ع : « الجوارح » (١٤) ط : « تلحق » — (١٥) ط : « ينبغي »  
— (١٦) ع : « حرفة » — (١٧) ط : « بلحظه » .

علي أثره فذلك النهوض هونية . وسابقون للذين وصلوا (١) إلى الله عز وجل في مقامه فبرصي (٢) ربه عز وجل ثم يلحقه العمل على الأثر . فالنيات متفاوتة فهو لاء خدم .

— ٢٠ —

وأما الملائكة فإما يعملون في مصافهم ومقامهم على الأبصار (٣) . وإما يخص جبريل عليه السلام من بين الملائكة لأنه خادم ربه عز وجل لأنه بين يديه على ساقه يتقدمه باختلاف الأحوال . وأهل السماوات في مصافهم . فللملائكة ٤٠ أعلى الخلق مكانا (٤) ، وهم سخرة للآدميين . فإما ٥ إسرافيل عليه السلام فقااض الوحي . وؤديه إلى جبريل عليه السلام وصاحب الصور يدعوهم إلى الحشر وقض الخراء . وأما جبريل عليه السلام فصاحب الرسالة وأما ميكائيل عليه السلام فقد بض أرزاق الآدميين والموكل ٦١ بالقطر والنبات والرياح لمعش الآدميين ١٠٧ ب . وأما ملك الموت فقد بض أرواحهم . وأما حملة العرش فهو كلون بالاستغفار للآدميين . وأما الكروبيون (٧) وأهل عليين فهو كلون بالاستغفار وامتصع السكاه على أهل الذنوب من الآدميين . روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : « لما أسرى نبي سمعت دويًا (٨) فقلت ما هذا يا جبريل ؟ — قال : هذا بكاء الكروبيين على أهل الذنوب من امتك » . وأما أهل السماوات فهو كلون في صلاتهم (٩) بالاستغفار ووفارة ١٠١ المتقصير . وآخرون موكلون بالرياح وآخرون موكلون بالسحاب وآخرون موكلون ١١ بالشمس وموكلون ١٢ بالقمر وموكلون بالنسبات وموكلون بالحبال وموكلون بالبحر وموكلون بالليل والنهار وموكلون بالحر وموكلون بالبرد وموكلون برزق الخلق صرح كل يوم وموكلون بالتلج وموكلون

(١) ظ : « وصفوا » — (٢) ظ : « فرصي » . ع : « فرصي » — (٣) ع : « الأبصار »  
 (٤) ظ : « في أعلى الخلق وهم سخرة » . (٥) ط : « وأما » — (٦) ع : « الموكل » —  
 (٧) ظ : « الكروبيون » — (٨) ع : « دويًا » — (٩) ع : « طسوتهم » — (١٠) ط :  
 « وفارة » — (١١) ع : « ناقصة » — (١٢) ط : « وآخرون » .

بأعمالهم حفظه كتبه وموكلون بالحراسة — وهم المعقبات — وموكلون بالهداية  
على القلوب وموكلون بالهداية في الأسفار وموكلون بأعمال الكلاء — فإذا  
قال الحمد لله قال الملك رب العالمين . وإذا قال العبد سبحان الله قالت الملائكة  
وبحمده . وتكتب ذلك لصاحبه — وموكلون بصلاة الآدميين في صفوفهم فكلما  
زاد رجل زاد معه ملك معه رحمة وموكلون بحجهم وفي مشاهدتهم وموقفهم  
وموكلون بالرحم (١) للنصرة عند لقاء العدو وموكلون بجنائزهم للتشيع فيهم  
أعمال الخنازة وموكلون بيلة القدر ونزول الروح والتسليم على الآدميين وموكلون  
بالعباد وحمل الجوائز وموكلون بالثبوت للآدميين في أعمالهم وموكلون بخراب  
الأرواح منهم ورفعهم إلى الله تعالى مع ملك الموت وموكلون بتشيع أرواحهم  
إلى العرض على الله عز وجل في مقام العرض هذا كله في الدنيا ثم إذا قامت  
القيامة فموكل بنفخ الصور . موكل بالبشرى لموحدين وموكل بحمل السموات  
للآدميين وموكلون بالرحمة ليقسموها (٢) عليهم وموكلون بمخاضات النار  
شدة دون رحمتهم عز وجل يسألونه السلامة وموكلون بوزن الأعمال وعرض الدواوين  
وموكلون بحمل (٣) الأعمال من الخزانة إلى الموقف وموكلون بتشيعهم إلى  
الجنان من (٤) الموقف وموكلون في الجنان بالخزائن قهراً وزواراً (٥) وحمل  
هدايا من رب العالمين . جبريل صلى الله عليه وسلم موكل في الدين (٦) بأداء  
الوحي وتبليغ الرسالة ويوم القيمة بوزن الأعمال وفي الجنة بالنداء من بطنان  
العرش للزيارة إلى رب العالمين . فوجدنا الملائكة كلهم مسخرون (٧) لنا في  
الدنيا ويوم القيامة وفي الجنان إلى الأبد.

(١) بفتح: ترد قبل ذلك عبارة مكررة وهي « وموكلون بالرحم يسعهم وفي مشاهدتهم  
وموقفهم » وقد حذفناها — (٢) ط: « لتقسمها » — (٣) ط: « عرض » — (٤) ط:  
ومن — (٥) ط: « ووراء » — (٦) ط: « الدين » — (٧) بفتح: « عليهم مسخرون »



## [منزلة الملائكة من الادميين]

-٢١-

فآدم عليه السلام خليفة الله عز وجل في أرضه والملائكة جند الخليفة  
يعملون له ولولده (١) ما ذكرنا في ولده (١) . فحرب ولده عمرته الملائكة  
وما أقصد ولده أصحته الملائكة . وما دسر ولده عسته (٢) وطهرته . وروي  
له عن عبد الله بن عمرو (٣) أنه (٤) قال : « قالت الملائكة : ربنا المقربون ومن  
نصفون المسحور (٥) ومن الكرام الكاثون ومننا (٦) » جعلت الدين  
لبي آدم يأكلون ويشربون فاجعل لنا الآخرة -- قال : ان أفعل . فعادوه  
مثل مقالته فقال : ان أفعل . ثم عادوه في الثالثة . فقال : ان أفعل ، لن أحصل  
شيء درية من خلقت بيدي كمن قلت له « كن » فكلن . هم عبادي المقربون .  
فلملائكة عاد مجبورون ومكرمون بالعدة الطاهرة . والآدميون حدم (٧) وتجار  
معاملون . فللعرفة رءوس أموالهم والحركات تجارتهم (٨) ومرضاة الله عز  
وجل أربعهم . قال الله عز وجل : « والله بعد متقلبكم ومثواكم » . تقلبوا في  
مرضاته وثبوا (٩) في حياته تحت عرشه في جواره فأكرم الله تعالى هذا  
المؤمن بمعرفته فأحرزه في ذمته وحرم عرضه ودمه وماله وعظم حرمة . فأعلمهم  
بالله أعظمهم حرمة وأقربهم وسيلة وأكرمهم عليه .

فمثل العالم (١٠) به كمثل رجل نظر الى شخص رجل حتي عرفه بالوجه  
فهو ساكن القلب حتي اذا عرفه بمخلة من حصال الشرف وحد قلبه فتغير (١١)

(١) ط : « في ذكرناه في ولده » — (٢) ع : « عسسته الملائكة » (٣) ط : « عسر »

(٤) ع : « ربه » — (٥) ط : « والمسحور » — (٦) ع : « مننا » مرة واحدة فقط — (٧)

ع : « حدم » . — (٨) ط : « بحارهم » . — (٩) ط : « واتورا » — (١٠) ب ع :

(العالم) (٩٩) ع : « تبين » .

له الى تعظيم والاحلال . فان كان قد جمعت هذه الخصال في رجل واحد مما وصف الله عز وجل بها نفسه من الجود والفي والرافة والرحمة والسماحة والكرم والمعرفة بالامور والقوة<sup>(١)</sup> والتدبير ومحاسن<sup>(٢)</sup> الاخلاق عظم شأن الرجل عندك حتى تهيم<sup>(٣)</sup> في ذكره وتوصافه.

فمن كشف له الغطاء حتى<sup>(٤)</sup> عرف ربه تعالى بأسمائه الحسني وأمثاله<sup>(٥)</sup> العليا كان أسبى<sup>(٦)</sup> لقله وألهج لذكره<sup>(٧)</sup> .

## [تأديب النفس]

— ٢٢ —

وان ابن آدم مطبوع على سبعة وهي : الغفلة والشك والشرك والرغبة والرهبة والشهوة والعصب . فهد سبعة أخلاق . فاذا جاءه نور الهداية حتى عرف ربه عز وجل ووحد<sup>(٨)</sup> ذهبت الغفلة وذهب<sup>(٩)</sup> الشك والشرك<sup>(٩)</sup> فهو يعد ربه يقيناً وينفى عنه الشرك [١٠٨] وزال<sup>(١٠)</sup> الشك عنه . ثم لما جاءت الشهوة فأظلم الصدر بدخانها وفور أنها ذهب صوه عمله واستنارته وتحير في أمر ربه عز وجل كالشاك وظهر شرك الأسباب فكما ازداد اعبدا معرفة وعلم بربه عز وجل واستنار قلبه وصدره انتفض<sup>(١١)</sup> من الغفلة ومن هذه الخصال السبع كلها حتى يتلي صدره من عظمة الله عز وجل وحلاله فعندها كشف الغطاء وصار يقيناً وزايله شرك الأسباب وماتت الشهوة وذهب الغضب وذهبت الرغبة والرهبة فلا يرغب الا الى الله عز وجل ولا يرهب الا منه ولا يغضب الا في ذات الله

(١) ع : « القوة » — (٢) ع : « محاسن » — (٣) ع : « تهيم » — (٤) ظ : ناقصة  
(٥) ظ : « أمثاله » — (٦) ظ : « أسبى » — (٧) ظ : « يدكره » . (٨) ظ : « وحده »  
(٩) ظ : « الشرك والشك » — (١٠) ب : ع : « زوال » — (١١) ظ : ع : « انتفض »

عز وجل والله ولا يشغل بشهوة (١) الا بدكر الله عز وجل .  
قال له قائل : « صف لنا من رياضة النفس شيئا » . قال : ان النفس اذا  
اعدت اللذة والشهوة والعمل بالهوى قبلت علي فطمها عن العادة في كل شيء ،  
فكلما اشتد عليها فطمه شيء فاقبل . قيل (٢) ذلك الشيء حتي تعظمها عنه حتي  
صير قلبك حرا تألف مع الله عز وجل يره ولطفه فقد رأيت البزي كيف  
لمق (٣) في البيت وتحاط عيناه (٤) حتي ينقطع (٥) عن «طيران ويربي» اللهم  
وبرق (٦) به حتي نأبى لصاحبه ويألفه لها (٧) اذا دعاه فسمع صوته أحابه .  
فكذلك النفس انما تميب (٨) ربه عز وجل فيما أمره بعد فطامها عن  
عادات الامور التي اشتهت ولدت . فادأ فطمها الزمها الدعاء وثمة الرب عز  
وجل ومدامحه ونحوه حتي تأنس بذلك وتألف الذكر حتي ينكشف الغطاء  
بعد ذلك فيألف ربه عز وجل . وكذلك نجد الصبي قد اف ثدي أمه حتي  
لا يكاد يصبر عنه سعة فاذا فطمته اشتد على الصبي وبكى وعلق فاذا دام القطم (٩)  
سسه وأقبل على الطعام والشراب فكلما وجد حلاوة الأطعمة والأشربة هجر  
الثدي وعاف ذلك اللبن . وكذلك نجد الدابة تؤخذ من الدواب السائمة (١٠)  
لتؤدب وتعود الركب (١١) في الابتداء تنفر (١٢) عن اللجام والسرجه فتشكل  
حتى تسرج ، وتلجم حتى تقعد . وتعد السير حتي تصير أذنبا الى العنان وقلبه  
الى إشارات الراكب بذلك العنان فاذا بلغ بها القنطرة وثبت وثه . ولا بدع  
نحو فتعاد ذلك فليس في كل مكان يوجد قنطرة — فيعودها الوثب ،  
ويسير به (١٣) في حلة الصناعات مثل (١٤) الحدادين والتجريس (١٥) فاذا قرت

(١) ع : « شهوة » — (٢) ط : ناقصة . — (٣) ط : « يأتي » — (٤) ط :  
« عينه » — (٥) ع : « تعظم » — (٦) ع : « يرمق » — (٧) ط : ناقصة — (٨) ط :  
« تحب » — (٩) ط : « انقطع » — (١٠) ط : « السائمة » —  
(١١) ط : « للركوب » — (١٢) ع : « الامتداع » — (١٣) ط : « يسيرها »  
(١٤) ع : « الحدادون والبجارت » .

من تلك الاصوات أو تركت سرها أجبها حتي لا تنفر ولا تمحبر <sup>(١)</sup> حتي  
تصير أديبة سيورة .

فكذلك الآدمي يؤدب كما تؤدب هذه الطيور والدواب بالعظم عن  
عاداته ، وكل ما تجد النفس لذته في وقت تفرح بذلك الشيء . فإذا فرحت به  
فقد تدنس بذلك الفرح فيصير غشاً عليه ، حجاباً له <sup>(٢)</sup> عن ذلك الفرح .  
فكان أهل الصدق في هذا الطريق يلزمون هذا الباب الذي وصفت فكل شيء  
يفرح تقوسهم من وجود لذة ذلك الشيء كأنما ما كان من طعام أو شراب أو  
لباس أو أهل أو ولد أو أخ أو مؤنس أو أصحاب <sup>(٣)</sup> أو أمكنة <sup>(٤)</sup> أو عرض  
من عروض الدنيا . فكانوا يتوقون الفرح لذلك فيأخذون من ذلك الشيء الذي  
لا بد لهم منه على الضرورة ثم يهربون من لذته خوفاً على النفس أن تفرح بذلك .  
فإن دام على ذلك صاحبه فذلك تقوي الباطن . وأما تقوى الظاهر فهو حفظ  
الجوارح مع الحلق والملائكة . فإذا فعل ذلك فأدي <sup>(٥)</sup> الغرائض بمواقبتها <sup>(٦)</sup>  
وحدودها واستعان على النفس برؤية الموتى والمقابر وأهل السجون والمواضع <sup>(٧)</sup>  
التي فيها النيران العظيمة من الآتون ومذابج جواهر الزجاج <sup>(٨)</sup> . فإن في ذلك  
فعلاً للنفس — أورثه فعله بنفسه الغم <sup>(٩)</sup> . ومن الغم الهم والأحزان <sup>(٩)</sup> . ولذلك قال  
رسول الله صلى الله عليه وسلم : « ما عدا الله عز وجل بمنزل طول الأحزان »

### « ثم كتاب الرياضة »

(١) ظ : « تمحبر » — (٢) ظ : ناقصة — (٣) ظ : « صاحب » — (٤) ظ :  
« مكنة » — (٥) ع : « فلامي » — (٦) ظ : « لمواقبتها » — (٧) ظ : « المواضع » —  
(٨) ظ : « الزجاج » — (٩) ظ : « ومن الغم الأحزان » .

# حول تأثير العربية والفارسية في تكوين اللغة التركية

يوجد في الاتصالات الفكرية والحسية نوع من السيلية، فتعده هذه الاتصالات كأنها خاضعة لقوانين السيلية، ومن المَشْهُود أن الماء المنحس في مستوى واطي. إذا وجد منقدا يتدفق صاعدا إلى جهة الفوق ليصل إلى سطح يوازي الماء الذي هو في مستوى أعلى لقانون توازن المياه، وكذلك التناسب الحسي والفكري يبدي حركة سريعة نحو التوازن كأنه خاضع لقانون التوازن، ولذا لا يكون التوازن في ساحة الحس والخيال مقيدا بشرط المساواة في قدرة الإبداع. فتقوم الحجب فنانين يبدعون تحفا فنية لا تسمى إذا قارنوه بقوم لا يستطيع صنعها أن يحددوا بدائع فنية وجدنا أبواب الصناعات من الفريق الثاني في مستوى واحد مع المبدعين الأصليين من ذلك الفريق في الشعور بعظمة تلك التحف والاحساس بها بكل تقدير وإكبار، ولولا صعود شعور هؤلاء إلى مستوى شعور هؤلاء لم شعروا بقدر تلك التحف ولا أعجبوا بتلك البدائع، بل غير الفنانين أيضا قد يبدون كمال التقدير ونهاية الإعجاب تجاه بدائع الصنعة، وهذا الإعجاب منهم مبدع تعالى نظرهم لذلك الأثر من تحت إلى فوق في مستوى حس مدعه وحيال صانه.

الأثر الذي نزعوا من ديار آسية العبيدة إلى أناضول وأسسوا الدولة العثمانية كانوا متأثرين فكرا وحب مند عصور بدييات أم سالكهم احدا هؤلاء من قبل في ايران وبلاد العرب حتي ان مؤسس الدولة التركية التي حلفت الدولة السامانية في (غزنة) كان بحيث يلذه الاصغاء في قصره الى الاشعار الفارسية التي

نظمها شعراء الترك ، ويقدم الفردوسي اليه الشاهد منه باللغة الفارسية ويؤلف  
العربي تاريخه المعروف باسمه وهو آية في الادب العربي فيظهر من ذلك مستوى  
هذا المؤسس في اللغتين مع كونه تركي الأرومة . وكذلك مولانا حلال الدين  
ذلك المتصوف الكبير في بلاد الترك كتب كتاب (الثنوي) باللغة الفارسية ، خطب  
به اهل بلاده في وسط أناضول ، ولا يدل هذا على ان الشاعر ترك لسان أمه  
من غير ما سبب رعة في الافادة عن افكاره واحساساته بلغة أمة سوى امته على  
خلاف ما فهم كثيرون . بل يدل هذا على امكان الرقي في الحال بأعانة قانون  
التوازن بدون انتظار الى اقصاء مدة تمكن من رقي لغتهم الى مستوى المدنية  
الفكرية والادبية التي لا مسود مع خصوص التكامل في اللسان بعوامل بعبته  
ولو ملكوا في لغتهم من مواد لبيان قدره هو موحود في الصنعة الأدبية  
الایرانية من وجوه الافادة لم تردوا في الكتابة باللغة التركية بل كان إذاك  
لشهادة الفارسية نكتب باللغة التركية على ان تكون شاهدة الأثر كما  
كتب سلطان ولدا - نحل مولانا حلال الدين باللغة التركية اشعره الى  
حاطب به عوام الناس ، ولو كان مولانا حلال الدين يملك سبب تركه تمكنه  
من اتخاذهما - حلة تبليغ افكاره المجردة العلية لكتب باللغة التركية كتاب (الثنوي)  
الذي حاطب به الخاصة ، ولسن ترك الذي يدعى في استعماله في يدوين  
السلجوقية والعثمانية بأمال نفسه بكلمات عربية ، ورسية حيا كان حبر في طريق  
عتلته الى مستوى ان يكون لسان العلم والأدب كما هو عليه اليوم  
احتفظ بلغته ولم يستبدل بها العربية أو الفارسية ليدخل تحت سلطان اللغتين  
وسيطرتهم ، بل لغة الترك التي هي غير كافية للتكلم بلسان العلم والتصوف المنطق  
بالافكار العلية المجردة الآخذة بقدرة اعتلائها عن شواهد العلم والتصوف صمت  
الى نفسها كلمات من لغة الامتين الشقيقتين في الدين حتى اصبح اللسان العثماني  
كاملا الافادة في العلم والادب بفضل هذه الزيادة وبما ضم اليه كل من وابع

الشعراء والادباء والعلماء مدى الدهور من بدائع الصنعة وروائع الفن وبصقلهم المتواصل لهذا اللسان اللطيف علي رغم مزاعم من يدعى : ان الكلمات المشعرة للأفكار العالية نذرت لأسباب غير قابلة للإيضاح . لان هذا العمل ليس أثر أمم استولت على اللغة التركية بل ذلك وليد ثقافة الاتراك العثمانيين أنفسهم وبتيجة مديتهم اتقسمهم حتي أصبح اللسان العثماني كلسان اصلي لهم بعد استيلائهم علي أمم شطروهم في افكر والحس وطولولهم في الشعور والاحساس فالكلمات العربية و فارسية في هذا اللسان قد اندججت في تصريف صيغ الافعل التركية وانعججت في عجيب اللسان المتكرر بدهاء الاسلوب العثماني بأيدي شعراء وأدباء مبدعين حتى فقدت تلك الكلمات أصلا بتحويل طائعا الاشتقاقية الى قواعد الالتصاق في اللغة التركية فصارت اصلا للسان الترك الادبي والعلمي الحديث ، وليس هذا التطور مما انحدرت به اللغة التركية في تاريخ اللسان واللغات ، فدونك في الغرب تحول لسان الغول بعد استيلاء (روم) عليهم الي لغة فرانسة الخالية لتي عليها مسحة لغة اللاتين ولسان فرانسه اليوم بينما تراه يشبه لسان عهد الانهرام الابدي الذي ارغم الفاتحون المغويين علي قبوله لاجد اللسان العثماني كذلك بل هو من غنائم فتوح التي اعتمها الاتراك الفاتحون من المغوليين حتي ان عرش الشاه اسماعيل في المتحف الهابوتي — في الآستانة — يدخل في عداد معاصر الامة ولا بعد مقخرة لاحني ، فكيف يعقل ان تطرد الكلمات العربية والفارسية من سليقتنا ومن حجيرات ادبنا بنهوس همجي بدعوى أن زبانات كلمات وقراكيها (مينياتور) إيراني ونحوت عربية ؟ وهذا يكون اشبه بالحراج سحاحيد العجمية الفاحرة والاقشة الحربية الشامية من ريش الحرف ونذه بعتر أنهما عجمية أو شامية ، والایرانيون سقونا في الاستعانة بالعربية في ساحة التمهكير وابداء ما في الضمير وقد احتذبناهم في ذلك ، ولا يصح أن نورد كتاب الشهامة المكتوبة بالكلمات الفارسية المحضة كحجة مضادة لنا من



حيث أن الكلمات العربية أدخلت في الفارسية رغم وجود مرادفاتهما في اللغة الفارسية لأن لشاهنâme أثر ملؤه الحكايات الأسطورية ولبست بكتابات على يصيق نطاق اللغة عن إفادة ما احتواه من المعاني العلمية على أن سبق من فاعلم التزام الفارسي السجدة في نظمها ، وكذلك لا يصح أن يقال إن ابن سينا التركي والفارابي التركي ألفا مؤلفاتهم باللغة العربية أو الفارسية ودرت العلوم العقلية بالفتن بدون أن يرى حاجة إلى التزام تعصب قوي بالنظر إلى أن العلم العقلية التي كانت مدرستها تمتد بواسطة العرب وأهل فارس .

إن ( أناقول فرانس ) من أكبر ادباء اللغة الفرنسية المغلوب للغة اللاتينية استطرد عند تحدته عن اشعر ( لافونتين ) في كتبه المسمى ( العنصرية اللاتينية ) إلى أحدثت عن اللغة الفرنسية وأدياتها فصفها بأنها تراث مقدس موارث من الذي منقول إلى الأحرار بداهتمام الأسلاف مقدس وهذا . يجب يدع هذا لسان وشعر . وفي كل محروقاتها سبعة في ذلك طفل فرنسي وهم في حوزاتهم . هذا الأدب المتوسط بوطنه وأمه بريده قوي من حب بلع وامثلة من ادبه فوهه لم يسمع منهم ولن يسمع أن حاولوا بدعوى احياء لسان حول القديم بعد اللاتينية عن لفرسه بل ابعاد الفرنسية من فرسه نظراً إلى وجود كلمات لاتينية في اللسان الفرنسي ، وشمساز منها ، واللسان الفرنسي لغة فرنسية الذين هم اليوم أحلاف ( جولوا ) وكذلك اللسان العثماني لسان الأتراك الذين هم اليوم أحلاف الأويغور والأووز ، وكلنا من ( لافونتين ) عندنا خدمو هذا التراث للقدس انوروت من الماضي فلا تكون من حق أحد محوثة فلترباط هذا اللسان البديع وتبديد كلمته بادعاء أن فيه كلمات أجنبية وحيث جاء الاسلام إلينا بطريق إيران اتصلت الأتراك بالمدينة الاسلامية بطريق الثقافة الإيرانية وكان المدعون من العثمانيين خاصة وقعوا في تكاملهم الأدنى تحت تأثير آثار

الایرانیین اکثر من وقوعهم تحت تاثیر آثار العرب، وليس معنی هذا التأثير التقليد، ونحن اذا قارنا شعراء العثمانيين بشعراء العرب مثلاً فالشاعر المشهور (نابی) التركي المعروف بشعاره الحكيمه نجده شاعراً كبيراً يشبه (المعري) وهو قد قرأ الدواوين العربية طبعاً لكنه لم يقلد شعراء العرب في اشعاره المشهوره التي حطمتها براعته بل كان استاذاً فذاً في مدرسة حكمة مستقلة، وأبیانه الآتیه المشهوره له في (نعت النبی) علیه السلام تعطينا فکراً عن مجال تفكير هذا الشاعر واسلوبه وتلك الآیات هي هذه :

ابنه بازار جهنم برآلور كوزله نظر كيمي همدست رواج و كيمي همكرد كساد  
ايحي : انظر الي سوق العالم بعين الاعتبار فبعضهم بيده بضاعة رائحة وبعضهم  
عرضة التأخر بسبب الكساد

نه بوترتيب حكم حمده بي آدم ايكن بريسى خانه بار، بريسى اولمش ايرغاد  
(ماهو السبب في ترتيب هذا الحكم مع ان الجميع سواسية في أنهم بوا آدم احدهم  
عنى يستني ييتا والآخر فقير يشتغل عاملاً في البناء .)

بوفنا سير كهنده صجبا وارمى اوله  
صيدايجون كنديسى صيدا ولد يغن آكلار صياد  
(وهل يوجد في هذا العالم المالى السائر الى الفناء صياد يشعر بأنه صيد في سبيل  
اقتناص الصيد ؟)

اي ايدن حمة اطلسله تفاحر كوزك آج سكا اطللس كورونور برك حقير فرصاد  
(يا من يتفاحر بلبس الاطللس افتح عينيك يترامى لك ورق الرصاص الحقير  
أطلسا !)

عارف اول دست كشا اوله عطای جرخه

نه عطا ایلر ايسه آخر ایدر استرداد

(كن عارفا ولا تمد بك الي عطاء الزمان فان كل ما اعطاه يسترده في الآخر)

سكا خلق اولدی جهان سندن آلور فیضی ینه

احمد آباده كلور امتعة خير آباد

(خلق لك العالم والعالم يستفيض منك ايضا فهاهي تأتي امتعة (خير آباد) الى

(احمد آباد) البلدان في بلاد العجم يشير الى ان حيرات العلم التي هي بسبب

فخر العالم عليه السلام ترد الى العالم الذي عمر بسبب احمد المصطفى والخيرات

منه واليه ]

سنگ اوصافكي عدايتك ايجوندر يوقسه

بوقادار اولسز ايدي نامتناهي اعداد

(لم تكن الاعداد غير منتهية الى هذا الحد لولا ان المقصود بذلك هو تعداد

اوصافك )

رهز نه راست كلن رهروه دونم آخر

ايلدي قس وهوا قد حيا تم برباد

(صرت كذلك طريق صادفه قاطعه وقد حمل النفس والهوى قدحياتي يذهب

ادراج الرياح)

آفتابك ايشيدر غوره بي انكور ايتمك

سيئاتم حسنات اولور ايدرسه لك امداد

(من عمل الشمس جعل ما في الكرامة عنا فاذا امددت تصح سيئاتي حسنات)

بنده کی جرات مدحک او سیندرکیم

کلدی نطق ایتدی حضور کده نباتات و جناد

(و احترانی علی مدیحتک نشو، من أن الله قوت، الحوادث أمت و حدث تنطق  
فی حضورک)

• عدة أدیبات کبار اسدین من شعرائنا من أمتنا : (فصولی و باقی و تفرقی  
• نالی و بدیم) غیر قومیه بعده ادیبات السراست و القصور انقلد فی طراز ادیب  
• نعمه او بعده ادیبات لأمه یعنی امه تنظم - لاجدات العدة نقشر الاسلام  
• اشتراکة بین العرب و الفرس و التترک و غیره، بقعة منحومة من تلك اللغات با بعده  
• شکلا عن ن تكون أدیبات ترکیه صر فیه ، فالتصدی فی کتب تاریخ ادیبات  
• التترک الحديثة انقسم الادبیات هكذا تحت شعرون مصطنعة مما بدلی علی أن  
• مدونی تلك الکتب عاب عنهم عند مجری الادب التترکی علی موازاة حروب  
• التدریج ، و الدور الذي یسمونه (دور ادیب الامه) فی صدد التعریض  
• الاسلام - هو دور المفاخر حنه ولو لم تکن لا تترک مسهین کانوا یعمرون ببلک  
• المفاخر صا لکن کان اذ ذاک (هعی) الذي قل فی (کنج عثمان) السلطان  
• عثمان الثانی لشاب :

قرین ای روزگارک شهبوار صفدری

عرشه آص شیمدنکرو تیغ ثریا جوهری

(مرحی لک یا فرس الدهر القدر المحترق لصعوف الاعداء عبق علی العرش سیقت  
المصنوع من جوهر الثریا)

تیغکه نوله یمین ایلرسه روح مرتضی

برغز ابتدک که خوشنود ایلدک ینغبیری

(ماذا على روح المرتضى لو حلف بسيفك الباتر فقد غزوت غزوة أرضيت بها  
الرسول وهش لها عليه السلام) لا يتأخر عن إقامة اسم مقدس — عندهم —  
بل اسم النبي عليه السلام .

ويوجد بين أدباء فرنسة دينيون أمثال (شوبريان) و (لامارتين) حتي ان  
(فولتر) الذي شهر باللا دينية لم يأب ان يظهر غاية الخضوع للبابا والتفاني في  
اجلاله كما هو شأن الدينين من النصارى حيث قال في أثر قدمه اليه : (مقبلا  
لقديمك) مع ان الخضوع الى هذه الدرجة مما تأباه عزة النفس والكرامة الانسانية  
ولم تقسم ادبيات فرنسة الى مثل ادبيات الأمة مع وجود آثار شعراء دينيين في  
ادبهم تفرحهم عن الاحساسات النصرانية التي لا تنحصر في داخل الحدود الفرنسية  
بل تفيض وتشمل . والمتقسم الطبيعي للأدبيات هو تقسيمها الى اقسام خمسة  
والفخر والنسب والمديح والهجاء والثناء واي قيمة تكون لتلك التقسيمات  
المصطنعة بعد تنويع الادبيات الى انواعها الطبيعية ؟ وادبياتنا التي يراد عنها غير  
قومية بتقسيمها الى ادبيات الديوان وادبيات السراى وادبيات الأمة ، اغلظ  
ادبيات دور تعدد الأمة مدار فخرها بحق ، ويوم كانت جيوشنا تجول في عواصم  
اوروبا ما كانت الأمة تقاسى نكبت كانت تقسمها في عصر الكتاتين المشهورين  
(شناسي) و (كمال) الذي يعده حدثاء المورخين : الدور القومى للأدبيات ، فكيف  
يتصور ان يكتب الشعراء قبل ايام النكبات اشعارا عن النكبات والدفع عن  
حقوق الأمة السياسية المهضومة ، ودور (شناسي) و (كمال) ليس بدور دحواننا  
في دائرة مدنية اوروبا بأدبياتنا ايضا كما يزعم بعضهم بل دور (شناسي) و (كمال)  
هو دور أخذ فيه المبدعون من شعرائنا بفكرهم في ساحة حقوق المجتمع وواحدة  
بعد انقضاء زمن وهى الفتوح لنشائد الفخر فأيام شناسي وكمال أيام سيادة حالة  
الدفاع في الدولة ، بدأ فيها الأدباء يقتبسون من أدبيات اوروبا السياسية دساتير

اجتماعية لم تكن تجري على الألسن في عهد مدينتي العرب والفرس ، وكان  
الاقبتس من الغربيين مستقرا في هذه الدائرة المعنية الحدود حتي بقى لساننا  
واديتنا الى الزمن الاخير في غاية البعد عن ان يسها تيار التغيير والتحريف  
المتسلطين من الغرب على كل شيء في الشرق حتي المقدسات ، بفضل ذلك الوقار  
القومي المغروس في النفوس من رزم الفاحر المتوارثة ، بل لم يحصل أي تحول في  
شعورنا مما يحق ان يعد اوروبيا غير شكل (سوته) ذات اربعة عشر مصراعا  
والكلمات الافرنجية التي لا يستسغ استعمالها في النثر الا بصعوبة لم يقع استعمالها  
في شعر حدى ولا مرة واحدة رغم كل ما وقع من وجوه التفرج في هيتنا  
الاجتماعية .

وشاعرنا العراقي المشهور (فضولى) المترنم عن حرقه عشق بالغ كابن الفارض  
معمر يفيد احساسه في شعره ببيجان ديني في الغالب فهل يمكن لنا ان نطرد  
هذا الشاعر من زمرة شعرائنا قوميين بوسيلة أنه يوجد في اشعره طراز العرب  
والفرس في المضامين والاستعارات فضلا عن التراكيب والعارات او بسبب أنه  
ينظم اشعارا في العشق المحض مع أنه يقول :

سح من اهدى النفوس الى المنى      وقد اشكل الأمور وحلب  
قدس من لولا اعانة فضله      لماعله الاسماء آدم كلها

و :

اثني على حير الأنام محمد      كشف الدحي بضياء بدر جماله  
بشائه رفعت مدارج قدرنا      حصت تحيتنا عليه وآله

و :

وصلك بكاحيات ويرير ، فرقتك ممات

سبحان خالقى خلق الموت والحياة

[ یعنی : وصلک یعطیني الحیة و فرقتک الماة ]

و :

جون خاک کربلاست فضولی ، مقام من  
نظمم بهر کجا که رسد حرمش رواست  
در نیست ، سیم نیست ، کبر نیست ، لعل نیست  
خاکست شعر بنده ، ولی خاک کربلاست

ومعني سليل في اللغة الفارسية : حيث كان تراب ( كربلاء ) مقدس ، فضولی  
ستحق نظمي الاحترام ، انما وصل . ليس نظمي در ، لافصة ولا جوهرا ۵۰  
عقبا بل شعر هذا العبد تراب ولكنه تراب كربلاء .

واشعاره التي كتبها هذا الشاعر هكذا بالعربية ومارسه أو من نوع المفع  
بالعربية والترجمة داخلية في عداد تراث الأدبي ، و ( فضولی ) هذا بديوانه القيم  
هو شعره الكبير الوحيد في اللمحة لأذرية التركة .

ابراهيم صبري



# بعض منتخبات من كتاب الامام بالاعلام فيما جرت به الاحكام والامور المقضية في واقعة الاسكندرية (سنة ٧٦٧ هـ)

تأليف النويري الاسكندري

الثلاثة المنتخبات الاتي ذكرها فيها بعد استخرجت من  
الاوراق رقم ٢٥ ب الى ٢٦ او ٧٩ ب الى ٨٠ او ٩٤ الى  
٩٨ ب (مخطوط مكتبة برلين) وقد علق عليه في القسم الامريجي  
السابق من هذا البحث.

## ١

ذكر المذمات التي رايت قبل واقعة الاسكندرية ، قال المؤلف عفر الله  
له ولوالديه وللافرين اليه ولجميع المسلمين ، احبوني الشيخ الصالح أبو عبد الله  
محمد بن صلاح التاجر المصري قل كنت بالاسكندرية قبل الواقعة بايام فلايل  
فرايت في المذم ان رحبة الخمار الغربي (١) صارت بحرا طامحا واذا بالسماء قد  
مطرت جبرا يتوقد فحرب البحر ذلك البحر بكاله وصار البحر على حاله ينقد  
ثم مطرت السماء بعد ذلك ماء فاطفي ذلك البحر فصار فجما اسودا قال فمددت يدي  
الى فحمة لا تناوله فالتفت ففتنني الواحدة كبيرة والاخرى صغيرة فتناولت  
الصغيرة فلولا القيت سريعا احترقت اصابعي من شدة حرارتها قال فاستيقظت

(١) انظر القسم الامريجي

من نومي فزعاً ثم رأيت أخرى بعد ذلك وقعة الاسكندرية ، وأخبرني الشيخ الصالح أبو عبد الله محمد المؤدب قال رأيت في المنام قبل وقعة الاسكندرية بـ١٠ أيام قلائل كان سببتي (١) احترقت بلندر فغير المنام المذكور بن الاسلام يحدث فيه حدث فحدث أمر القبرسي بالاسكندرية ، وأخبرني الشيخ الصالح أبو عبد الله محمد بن أحمد التاجر السفر قال كنت في الاسكندرية فرأيت في المنام قبل الوقعة بخمسة عشر يوماً كاني في قصر عظيم على ساحل البحر للملح وجماعة كثيرة من الرجال والنساء خارج القصر وكانهم احسوا بعداء فصرت النساء يلطبن حدودهن ويقلن واه واه قال فقلت لمن قولوا يرسول الله نحن في حسرت نحن في حيرت ثم قال ورأيت طائفة من الفرنج مسلسلين داخلين الاسكندرية وفيهم جنس لهم اذنان كاذب القروء قال فانتبهت من نومي مذعولاً ثم رأيت أخرى بعد ذلك وقعة الاسكندرية ، وأخبرني علي بن راشد الحجازي المقيم بالاسكندرية والمدير برفع التاجر علي الدواوين يكتبون عليها خطوطهم قال رأيت في المنام قبل الوقعة بنصف شهر سودة طوال القمات عليهن البرز البيض فسألت احداً من عنهن فقلت لهن اولاد الانبياء والشهداء والصالحين ضمنهن أبوهن خريجن بهن من الاسكندرية فقلت ما سبب ذلك قالت ان الاسكندرية مسخوط عليها قال فضربت بيدي الواحدة على الأخرى وإذا أنا اسمع حس رجال ولا اراهم ثم ان النسوة احتفين عني وكن بشرع (٢) قاعة رماة القرافة ومدرسة البليسي قال فانتبهت من نومي مرعوباً فخرى بعد ذلك وقعة الاسكندرية ، وأخبرني الشيخ الصالح ريجني الحبشي وذكر ان له سبع غزوات في الفرنج قال بينما أنا نائم بدمشق في شهر رمضان سنة ست وستين وسبع مائة وإذا بهائل يقول ثم وامنض الي الاسكندرية لتصلي على اهلها قال فانتبهت من نومي وأنا متعجب

من ذلك فسفرت منها الى القاهرة فاقت بها أيم وتوجهت الى الاسكندرية  
في اول المحرم سنة سبع وستين وسبع مائة فله علمت ان الفرنج طغروا بالاسكندرية  
احتلضت بهم لمعرفتي ببلعتهم بعد ان زيلت بزيمهم وتوصلت الى الملك القبرسي  
فصرت مع جملة خدمه فاحتلست احد مهميزه الذهب فصر عندى الى ان بعته  
بثلثاية درهما فرة ثم قل وكانت الفرنج تستخدم رجال المسلمين في النهب يحملونه  
له وقالوا لهم نعتكم بعد ذلك ففرغ النهب اخذوا سبعين رجلا منهم وربطوهم  
بالسلاسل في صرى مركب كان ملقى بالخزيرة واطلقوا فيه النار فاحترقوا  
وماؤا شهداء رحمة الله عليهم .

- ٢ -

ذكر مندم ريوك والدريير قبل مولدريير صاحب قبرس لعنهما الله  
تعلي وصفة فتح الصحبة رضي الله عنهم للاسكندرية ودميط وغير ذلك من  
الواردات المستطردات ، حدثني ابو محمد عبد الله بن محمد الاسكندري عن بعض  
اسرى المسلمين قال كنت فيما مضى من الزمان اسيرا بقبرس وطالت مدني في  
الاسر بها فجلست يوم الى جانب قسيس فسألني عن مصر واخبره فشرعت  
اذكر له كثرة جيوشه وعدده وعظم مملكته ومنعتها وكثرة خيرها وبركاتها  
فقال القسيس حدثني الملك ريوك صاحب هذه الجزيرة انه رأى في منامه قايل  
يقول له يخرج من صلك ولد يظفر بالاسكندرية قال الاسير فتعجبت من قول  
القسيس وقلت له هذا المذم اضغت احلام انت صاحب قبرس لا تقدر على  
الاسكندرية ابدا لخصائمه ومنعتها وكثرة اهلها واسلحتها فقال القسيس هكذا  
حدثني به الملك واقا ايضا متعجب من ذلك وقد يكون هذا المنام كما ذكرت  
اضغات احلام ثم ضرب الدهر غربانه وصبح مندم ريوك المذكور وظفر ريير بها  
في اوامر المحرم سنة سبع وستين وسبع مائة فان كان ريير للملعون فعل بالاسكندرية

ما فعل فقد فعلت المسلمون بنصارى ازروم قديم اكثر ما فعل القبرسي اللص  
بها لان المسلمين ملكوه واقاموا بها اللتين من السنين والقبرسي دخلها لصا وخرج  
منها هربا .

- ٣ -

ذكر السبب الذي حمل صاحب قبرس على غروة الاسكندرية وغير  
ذلك من الواردات المستطردات ، وذلك ان الله سبحانه اذا اراد امرا وقدر  
تقديرا قدم على ذلك القدر المقصي اسباب يتوصل الى ذلك المحتوم المندور الا  
ترى ان الله سبحانه لما قضى ان الافرنج تظهر بالاسكندرية كيف قدم على ذلك  
المقدر المقصي اسباب سبعة ، السبب الاول منعة السلطان الصالح ، ان اسطان  
الصالح صالح (١) بن الملك الناصر محمد بن الملك المنصور (٢) قلاوون سلطان  
الديار المصرية والشامية وغيرها منع دواوين النصارى في سنة خمس وخمسين  
وسبع مائة من الديونة وان احدا منهم لا يكتب بديوان الا ان اسلم ومن بقى  
على نصرانية يلبس حشن الثياب وان تقصر اكلهم وادبهم وتقصر عيهم  
ويركبون الحمر على شق واحد وكذلك سائر النصارى الذميين فامثل ذلك  
وكان فعل السلطان ذلك بهم عزة ونصرة لدين الاسلام وان تكون سائر  
الدواوين في دولته مسلمين لا كافرين ..... ثم أمر السلطان ان يفعل باليهود  
كما فعل بالنصارى ان بقوا على يهوديتهم من تصغير العمام وتقصير الثياب وان  
تتيزر نسوان النصارى باليزر الزرق ونسوان اليهود باليزر الاصفر لتمييزوا من  
نسوان المسلمين بذلك فتعبث باليهود والنصارى عوام المسلمين صاروا يرمونهم  
من اعلى الحمر بركزهم لهم ويستسلموهم بالضرب والاهنة ويتسبون في كتب

(١) اسم هذا السلطان الملك الصالح صلاح الدين صاحب  
(٢) في الاصل : الناصر !

الخبيج عليهم باسلامهم فعلوا ذلك بمصر والقاهرة والاسكندرية فصارت الافرنج  
بالاسكندرية لما رأوا عوام المسلمين فعلوا بالنصري الذميين ما فعلوه من  
ستسلامهم لهم بالضرب والاهانة خافوا لثلاثا يرتدوا عن الاسلام اذا سافروا  
فصروا يرفعون بضائعهم واثاثهم الى المراكب بسرعة وسافروا احبروا نصاري  
الرومانية بـ فعلته المسلمون باهل النصرانية فكان ذلك والله اعلم سببا لهيجان  
ممرسى وطواقة برضى الرومانية وجمعه للصيغ اهل ماء المعمودية وحشره بهم  
الى الاسكندرية . وسأق في رد من هذا الكتاب خبر طواقة وجمعه لزعان  
مصري ومعه عدة موكبا له حتى ظهر بالاسكندرية على حين علة من حيوش  
لندرجه ان شاء الله تعالى . السبب الثاني كما قبل والله اعلم ان بطرس  
صاحب قبرس لعنه الله . ولي الملك بعد هلاك ابيه ديوك ارسل الى السلطان  
الملك ناصر حسن يسأله ان يرسم له بالتوجه الى بلد صور بساحل الشام ليجلس  
على عمود به كعدة كل من يملك جزيرة قبرس لانه لا يتم له ملكها بزعمهم الا  
بحلوس على ذلك العمود او مكانا مختصا بالحلوس الملك فيه ليتم له بذلك الملك  
ويصبح له تمام حكمه في رعيه فاحتقره السلطان ومنعه التحول الى بلد صور  
فكان ذلك والله اعلم سبب لغزوة الاسكندرية ، السبب الثالث انه اتى الى مينه  
الاسكندرية في شوال سنة خمس وخمسين عرابا فيه كراسلة اى لصيغ (١)  
من الافرنج تشوش مينتها وتحطفت ما تنذر على حطفه فصار الغراب المذكور  
يدور من مينه الاسكندرية لغربية الى مينتها الشرقية فرأى مراكب اتت من  
جهة المينة الغربية فدمت الى الاسكندرية من بر التركية فيم تبحر المسلمين بتأخرهم  
فهاجها الغراب المذكور وحاربها وحاربته فقاتلته فلم يقدر عليها لعلو سمكها وخروج  
رماة المسلمين في القوارب من الساحل لحمايتها منه رموا عليه سهامهم بقسى الحرخ

التي معهم فسلمت منه ودخلت بحر السلسلة ارست بشاطيه بالقرب من الباب  
الاخضر فصار الغراب المذكور يحول بيننا وشمالا فارسل اليه الامير سيف بلاط  
نائب السلطان بالاسكندرية باشارة تاج الدين موسي بن الخازن ناظرها  
قناصلة الفرنج المقيمين بها يستخبرونه عن امره وما سبب جولانه في المينتين فرجعوا  
في القارب الذي ركبه اليهم اخبروها عنهم انهم يريدون ما يأكلون ويشربون  
ويرتجلون فارسلوا لهم ما كولا وقرب ماء فخذوا القرب بمائها وكانت نحو الحسين  
قربة وكان المأكول خبزا ورماتا وموزا وسمكا وغير ذلك ثم انهم نظروا  
مركبا قدمت من الشام فوثبوا عليها احدوها بما فيها من البضائع ورموا رجالها  
بمينة بوقير ومضوا بها ولم يراعوا حق الاحسان بما طعموا وستوا فكانوا كما قيل  
ان العدو وان ابدي مسالمة اذا رأى فيك يوما فرصة وثبا

وسأنى فيما يرد من هذا الكتاب خبر زورق المغاربة الذى أحذته الفرنج القنطرة  
من مينة الاسكندرية بسقه والمركب الذى اخذته الفرنج ايضا من خارج مينتها  
في تواريخها ان شاء الله تعالى ، ولد بلغ السلطان الملك الناصر حسن خبر الغراب  
المذكور عز عليه ما فعل معه من المأكول والمشروب وقال العدو ينبغي حوجه  
وعطشه فكيف يطعم ويسقى ليقوى على اذى المسلمين ثم انه أرسل الامير سيف  
الدين بكتمر الشهير بالوشاقى الى الاسكندرية كاشفا فحضر ونزل بدار العدل  
المجاورة لبيت المال وهو الذى كان بناها ايم ولأيته بها فكشف عن الخبر وجرت  
امور بطول شرحها ثم ان صاحب قبرس اتاه خبر الغراب المذكور وما فعله بمينتي  
الاسكندرية مع ما اطعم وسقى ولم يخرج له احد حاربه ولا قاتله طمع فيها وكان  
فعل الغراب المذكور كما قال الشاعر

امور تضحك السفهاء منها ويحتشي من عواقبها اللبيب

فاستجاش القبرسي الجيوش من ارض الرومانية بعد ظفروه بمدينة انطاكية يبر

التركية وتوجه بتلك الحيوش النصرانية نحو الاسكندرية والطلب علي قدر عزة  
المطلوب فبذل الروح والمال في ركوب المشقة لينال وصل المحبوب كما قال الشاعر  
وكل تقيس القدر مطلبه وعز ومن طلب الحسنة لم يغنه المهر  
ثم انه هان عليه سبك دمه بعد الحروح فبذل مهجته والروح ولسان حاله  
يقول

تريدن ادراك العالي رحيسة ولا بد دون الشهد من ابر النحل  
فقد تحمل الملعون المشقة وابذل في كلاب النصاري النفقة ولم يجد بالاسكندرية  
احدا من جيش الحلقة دق فيها بجيشه دقة اكل اللحم وشرب المرقعة كما سيأتي  
ذكر مفصلا ان شاء الله تعالى ففتخر الملعون بظفروه بالاسكندرية بين ملوك  
النصرانية ..... ، السبب الرابع ان غرابا هجم على الجزيرة المقابلة لرشيد  
واخذ منها من المسلمين خمسة وعشرين قرا ما بين رجل ونساء وصادف احد  
الفرنج بتلك الجزيرة بقرة يقمها عجاها فضرب الفرنجي العجل بسيفه قطعه نصفين  
فلما رأت البقرة ما فعل الملعون بابنها هجمت عليه نطحته بقرونها القته بالارض  
سريع وصارت تتابع عليه النطح حتي قتلتها فاحدت ثأر ولدها وكان حلقها حشا  
من القصب فيه ثمانية من الرعاة ليس بايديهم غير عصيهم فقصدتهم جماعة من  
الفرنج ليستأسروهم فصارت البقرة تهجم فيهم وتنفرهم عنهم الي ان ادركتهم  
المسلمون بالاسلحة القطعة والجواشن المانعة فهربت الفرنج عند رؤيتهم لهم فكانت  
تلك البقرة سبب سلامة الذين كانوا بالخص المذكور ثم ان المسلمين لما رأوا الفرنجي  
مطروحا بالارض قتيلا متضمخا بدمائه وولد البقرة مقسوما شطرين سألوهم عنها  
فاخبروهم بفعل البقرة بالافرنجي حين قتله ولدها وسلامتهم من الاسر بسببها  
فاخذ صاحب البقرة سلب الفرنجي وقال غنيمة بقرتي فقد جاء في الحديث من  
قتل قتيلا فله سلبه والبقرة ملكي وقد جاء في الخبر انت ومالك لسيدك .....



ثم ان الفرنجى قتل البقرة صلب ورجم وصارت الناس تأتى لتنظره ويقولون  
هذا قتل البقرة هكذا أخبرني بذلك رجل من أهل رشيد والله اعلم ثم ان  
القبرسي لما بلغه خبر الغراب وما فعله بحريرة رشيد من أخذه الاسارى منها  
فقطع في الاسكندرية وعمل عليها حتى ظفر بها ، والسبب الخامس ان ثلاثة  
اغربة اقوامينة بوقير وقت الفجر سابع عشرين شعبان سنة اربع وستين وسبع مائة  
أخذوا من قصور البساتين ستة وستين قفرا من المسلمين ما بين رجال ونساء  
وصبيان واثاث ومضوا بهم الى ساحل صيدا بالشام افتدتهم منهم المسلمون ورجعوا  
الجميع الى اوطانهم ببوقير ، وبوقير أرض بها بساتين وقصور وهى شرقى ظاهر  
الاسكندرية على ساحل البحر الملح ، فذكرت الاسارى ان عدة الفرنج اصحاب  
الغربان الثلاثة مائة نفس من جملة سيوفهم سيوف خشب مطلية بالقزدير الابيض  
يوهوا بها لعدم قدرتهم على ثمن سيوف يشترونها لكن لما اخذوا فدا المسلمين  
للمأسورين بصيدا صار لهم بذلك السيوف والسلاح فالتفوا على ان يخذلهم ويلعنهم  
ويخذلهم فلو كان للمسلمين حين اتوا ببوقير غراب واحد معمربالرجال والسلاح  
اخذهم سرعة فلما بلغ القبرسي فعلهم ذلك ببوقير ولم يجد احدا من اهلها في  
وجوعهم سيف واحد طمع في الاسكندرية ، السبب السادس انه اتى الى جهة  
بوقير ست غربان جروا في البحر ليلا جريا مفسودا لعدم جاسوسهم الذي يكون  
في البر يقد لهم نارا في الليل يقصدون جهتها فسمعت الصيادون الذين يصيدون  
السماك في الليل داخل البحر في قواربهم حس جذف تلك الغربان فاخذوا  
حذرهم منهم فقصت الغربان بحريهم المفسود الى جهة رشيد وكان جريهم اولابلاعهم  
وجذفهم لبوقير فلما انفسد بهم الجاري الى رشيد نزل جماعة كبيرة من الفرنج  
من ثلاثة اغربة اليها فخطنت بهم المسلمون فاوهم بكثرة عددهم وعددهم فهربت  
الفرنج منهم طالين غرابا من الثلاثة فسبهم احمد الجداوي المعروف بالباشق الى

اسقالة (١) الغراب وماها البحر قترامت الفرنج البحر ليعوموا الى الغراب عند  
تبريز الغراب بمن بقي فيه داخل البحر خوفا من سهام المسلمين فلما القوا الفرنج  
ارواحهم في البحر من شدة الخوف من المسلمين الذين اتوهم يروعون غرقوا كلهم  
ثقل الحديد الذي عليهم منهم العوم الى الغراب المذكور فقتلهم البحر بعد ايام  
الى الساحل فكان عدتهم ثمانون رجلا فاحذوا اهل رشيد سلبهم واحرقوهم  
بالنار، السبب السابع ما فعلته عوام المسلمين بالاسكندرية بقتلهم بها للفرنج البنادقة  
فلما هم القبرسي بالعمارة على الاسكندرية اعانت البنادقة بسبب قتل المسلمين لاصحابهم  
بالاسكندرية وسأذكر فيما يرد من هذا الكتاب سبب قتل المسلمين لهم في  
موضحة المستحق له ان شاء الله تعالى ، ثم ان القبرسي لما قصد غزو الاسكندرية  
استنجد بملوك النصارى باشارة الباب لهم في ذلك ، والباب هو بتفخيم البناء  
الاولى وهو الذي تنقاد النصارى به ويزعمون انه من ذرية الحواريين وعنده  
الصليب الاكبر الذي اذا برزه للغزو لم يبق ملك من ملوك النصارى الا اتي  
بحيثة نحوه فاذا خرج الباب بصليبه ذلك ارنجت له بلاد النصرانية فيظفر بتلك  
الجيش القوية على مملكة من خالفه من ملوك الرومانية فلما اعانت ملوك النصارى  
صاحب قبرس بالمال والرجال والغربان باشارة الباب لهم في ذلك تعمزت المراكب  
له على ما قيل برودس لانها دار صناعة الفرنج فكانت عمارتها على ما قيل في  
اربع سنين وذلك في مدة طوافة على الملوك فلما رجع الى قبرس وجدهم تهاؤوا له  
فجمع ما جاء به على ما عمر له وتوجه الى الاسكندرية ، وكانت الاخبار تأتي الى  
الاسكندرية بان العمارة عند القبرسي فاستهم نائب السلطان بها وهو الامير زين  
الدين خالد فرفع سورها القصير من جهة الباب الاخضر وصار يجتهد في العمارة  
ويرسل بطلب من الامير بلبغا الخلسكي (٢) مقدم الجيوش المتصورة الاعانة على

(١) انظرو القسم الاخر مني

(٢) دايعا كذا في الاصل بدل الخالصي



عمارة السور ويعلمه بخبر عمارة القبرسي للمراكب الحرية فيقول ان القبرسي اقل  
واذل من ان يأتي الى الاسكندرية وما علم يلغا ان شرارة احرق الجلود وبعوضة  
اهلكت النمرود ودملة قتلت فيلا وبرعوثا اسهر ملكا جليلا..... ثم ان القبرسي  
اتي بعمارة الى الاسكندرية فظفر بها وتمكن جيشه منها من بعد صلاة الجمعة الى آخر  
يوم السبت ثمانية نهب وسبا وحرق وخرب بعد ان قتل من المسلمين كثيرا فطوبى  
للمتقولين من المسلمين في يوم الجمعة فانه يوم مبارك ..... وكان الخبر يأتي الى  
القبرسي ان الاسكندرية بها طوايف قاعات يبيتون بساحل ميفتها لم يعرفوا  
الحرب ولا باشره ابدا بل يخرجون مزينون بالملبوس قد تطيلسوا من فوق  
العمائم التي علي الروس يتحظرون في مشيتهم ويتطيّبون بطيبهم فنزغت لهم  
النسوان ويصير كل واحد منهم بزينة فرحان ومعهم الاسلحة الثقال لكن ليس  
تحتها الموقف الحرب رجال مع كل واحد منهم سيف تقلده مجوهر النصل جيده  
مزخرف بالذهب كجمرة نار تلهب ومع ذلك حامله جبان يفرع من نعيق  
الفرسان كما قال الشاعر

وما السيف الامستعار لزينة اذا لم يكن امضى من السيف حامله  
والحرب لها ارباب كالسباع كما قيل في المثل من لم يكن اسدا اقتربته  
الضباع واكلته حيا ومن لم يكن كالعقرب طمع فيه كل كلب اجرب كما قال  
الشاعر

ومن لم يكن عقربا يتقا مشيت بين اثوابه العقرب  
فلما علم القبرسي حالهم طمع فيهم وقال اذا لم يكن في الاسكندرية من لم  
يحسن الطعن ولا الضرب فالظفر بها سهل لاصعب واذا لم يكن بها رجال حرب  
مقيمة فالسلاح مع الجبنا زيادة في الغنيمة والمنايا في السيوف كوامن لا يهيجها الا  
الشجاع قال الشاعر

ان الناي في السيوف كوامن حتى يهيجها في هياج  
ومهيج يغشى المضيق بسيفه حتى يكون بسيفه الافراج  
فاتي القبرسي الملعون برجاله المجتدة المعروفين بالخيانة معهم اسلحتهم المعتدة  
الفاطمة المستعدة قرأوا الرجال علي الساحل ليس عليهم ملبوس حرب طایل وراوا  
فرسانهم عربان قد تخللوا بالكسيان فرمتهم الفرخ بالسهام فطاروا كطيران  
الحمام فظفر الملعون بها ورتع في جوانبها وجرى ما سياتي ذكره مفصلا ان شاء  
الله تعالى فسبحان الملك العظيم الذي اذا اراد امرا قدم اسبابه.....

#### ١. كومب